

اسلام اور جدید معاشی مسائل

جلد سوم

خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

شیخ الاسلام جنس مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ترتیب و تالیف

مولانا مفتی محمد امجد صاحب
دعوت الہیہ جامعہ شرعیہ لاہور

۱۴۰۵ھ

ادارۃ اسلامیہ

☆ مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم
لاہور ۱۴۰۵ھ

☆ ادارۃ اسلامیہ لاہور
۱۴۰۵ھ

☆ ادارۃ اسلامیہ لاہور
۱۴۰۵ھ

اور ترقی کر رہا ہے۔

©

۱۰۔ اس کتاب کی اطلاع دینی مقصود ہے۔ کسی کو اس کی ضرورت ہو تو اس کتاب کی کاپی

بے مبالغہ

میں

جو یہ کتاب پر مال

۱۰۰ روپے

۱۰۰ روپے کے ساتھ دینی کے لئے

اشاعت اہل

جنوری ۱۹۳۹ء — جون ۱۹۳۹ء

ادارۃ ایسٹرن پبلیشرز پکچرڈز لمیٹڈ

۱۰۰، راجہ گاندھی سٹریٹ، لاہور۔ فون: ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳

۱۰۰، راجہ گاندھی سٹریٹ، لاہور۔ فون: ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳

۱۰۰، راجہ گاندھی سٹریٹ، لاہور۔ فون: ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳

لے گئے

۱۰۰، راجہ گاندھی سٹریٹ، لاہور۔ فون: ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳

۱۰۰، راجہ گاندھی سٹریٹ، لاہور۔ فون: ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳

۱۰۰، راجہ گاندھی سٹریٹ، لاہور۔ فون: ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳

۱۰۰، راجہ گاندھی سٹریٹ، لاہور۔ فون: ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳

۱۰۰، راجہ گاندھی سٹریٹ، لاہور۔ فون: ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳

۱۰۰، راجہ گاندھی سٹریٹ، لاہور۔ فون: ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳، ۳۳۳۳-۳۳۳۳

فہرست مضامین

- ۱۳ شیراز کی خرید و فروخت
- ۱۵ شیراز کی ابتدا
- ۱۵ شیراز کی حقیقت کیا ہے؟
- ۱۶ نئی کھیتی کے شیراز کا حکم
- ۱۷ خرید و فروخت کی حقیقت
- ۱۷ چار شرطوں کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے
- ۱۷ بالکل شرط
- ۱۸ دوسری شرط
- ۱۸ یہ سورا ہو جائے گا
- ۲۱ تیسری شرط
- ۲۳ چوتھی شرط
- ۲۳ شیراز خریدنے کے لا متعلقہ
- ۲۴ شیراز اور تکمیل کھیتی
- ۲۴ انفرانس برابری کا سہ ہازی ہے
- ۲۴ شیراز کی ذمہ داری سے پہلے کے فروخت کرنا
- ۲۵ شیراز کا قبضہ
- ۲۵ رسک کی منتقلی کافی ہے
- ۲۶ "بدلہ" کا سودا جائز نہیں
- ۲۷ شیراز پر ذکوۃ کا مسئلہ
- ۲۹ خلاصہ

- ۲۹ حقوق مجرذہ کی خرید و فروخت
- ۳۲ حقوق مجرذہ کی قسمیں
- ۳۳ حقوق شریعتیہ
- ۳۳ حقوق ضروریہ
- ۳۵ حقوق اصلیہ
- ۳۸ حقوق عرفیہ
- ۳۸ اشیاء سے اشعار کا حق
- ۳۹ مختلف حقوق
- ۳۹ کتب کی تعریف
- ۳۹ شوائع کا مذہب
- ۳۹ کتاب کا مذہب
- ۳۹ مالکیہ کا مذہب
- ۳۹ احناف کا مذہب
- ۵۰ ماہر کی تعریف
- ۵۱ احناف کے نزدیک حق مرہور کی بیع
- ۵۴ حق شرب کی بیع
- ۵۶ اسباب کے ادا کام کا خلاصہ
- ۵۸ حق سلیح
- ۶۳ حق عقد
- ۶۳ ماں کے بدلے میں نکاح سے استبراداری کا مسئلہ
- ۶۹ مکاتوں اور دکانوں کی چٹری
- ۷۹ مرقعہ چٹری کا تبادلہ
- ۸۰ حقوق کا عوض بنے کے بارے میں احکام شریعیہ کا خلاصہ
- ۸۱ تجارتی تمام اور ٹریڈ مارک کی بیع
- ۸۳ تجارتی لائسنس

- ۸۵ حق الیکار اور حق اشاعت
- ۸۸ خاتمہ
- ۸۹ قسطوں پر خرید و فروخت
- ۹۱ قصور پر بیع کی حقیقت
- ۹۲ عت کے متعلق میں قیمت زیادہ کرنا
- ۹۳ قیوتوں میں سے کسی ایک کی نقصان شرط ہے
- ۹۴ شخص میں زیادتی جو نزع سے منہ کا مطالبہ نہ کرے نہیں
- ۹۵ زمین کی توثیق اور بیس کی تسخیر
- ۹۵ رہن کا مطالبہ کرنا
- ۹۶ دولت کی کامیابی کے حصول کے لئے بائع کا بیع کو بھون کر لینا
- ۱۰۰ بارمن السائل Floating Mortgage
- ۱۰۳ تیسرے شخص کی طرف سے ضمانت اور گارنٹی
- ۱۰۳ گارنٹی دینے پر اجرت کا مطالبہ کرنا
- ۱۰۵ بیع کے نتیجے میں خرید و بیع کی توثیق
- ۱۰۷ قبضہ کے مقابلے میں دینا کا کچھ حصہ بھڑ دینا
- ۱۱۳ فوری اور جلدی دینے والے دیون میں "صبر و تحمل" کا اصول نافذ کرنا
- ۱۱۷ قبضہ کی صورت میں بلا شرط کے دین کا کچھ حصہ بھڑ دینا
- ۱۱۹ مزیدہ حصہ بھڑ "صبر و تحمل" کا اصول
- ۱۲۱ کسی قسط کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے صبر و تحمل کو دینا
- ۱۲۲ دینے والے میں مال منوں کے نقصان کا عوض مقرر کرنا
- ۱۲۳ دیون کی موت سے قرض کی ادائیگی کی سہولت کا خاتمہ
- ۱۳۹ کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم
- ۱۴۱ نوٹوں کی نقدی حیثیت
- ۱۴۲ دنیا کے کرنسی نگاہ میں اختلافات اور تبدیلیاں

- ۱۵۲..... زیر بحث مسئلہ میں ہماری رائے
- ۱۵۱..... کرنسی نوٹ اور ڈکویٹ
- ۱۵۲..... فونوں کا فونوں سے تبادلہ
- ۱۵۲..... مکی کرنسی فونوں کا آپس میں تبادلہ
- ۱۶۰..... اسی مسئلہ میں رہنمائی اور منتفیہ باتوں
- ۱۶۳..... مختلف ممالک کے کرنسی فونوں کا آپس میں تبادلہ
- ۱۶۵..... بغیر نقد کے کرنسی کا تبادلہ

کرنسی کی قوت خرید اور ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات ۱۶۶

- ۱۷۴..... قرضوں کو قینوں کے اٹھانے پر سے منسب کرنا
- ۱۷۹..... قینوں کا اٹھانہ پر وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کے تعین میں اس کا استعمال
- ۱۸۳..... ۱۔ اٹھانہ پر میں درج شدہ اشیاء کی تعین
- ۱۸۳..... ۲۔ اشیاء کے وزن (کمیت) کی تعین
- ۱۸۳..... ۳۔ اشیاء کی قیمت کا تعین
- ۱۸۴..... مسئلہ کی قیمت کی ناچگی میں امام ابو یوسفؒ کا مسلک
- ۱۸۸..... کرنسی کی ملکیت اور برابری میں عرف کا اعتبار
- ۱۹۱..... قرار داد
- ۱۹۲..... اجروں کا قینوں کے شمار پر سے ربط و تعلق

برآمدات کے شرعی احکام ۱۹۷

- ۱۹۹..... بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین
- ۱۹۹..... بیع اور وعدہ بیع کے درمیان فرق
- ۲۰۰..... پہلا فرق
- ۲۰۲..... دوسرا فرق
- ۲۰۱..... تیسرا فرق
- ۲۰۱..... چوتھا فرق

- ۲۰۲ آرڈر موصول ہونے کے وقت مال کی کیفیت
- ۲۰۲ اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود ہے
- ۲۰۲ اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود نہیں ہے
- ۲۰۳ مال کا رسک کب منتقل ہوتا ہے؟
- ۲۰۵ انجمنیست ٹوٹیل کی تکمیل ذکرنا
- ۲۰۶ وعدہ خلافی کی وجہ سے نقصان کی تفصیل
- ۲۰۶ نقصان کی شرعی تفصیل
- ۲۰۷ ایکسپورٹ کرنے کے لئے سرمایہ کا حصول
- ۲۰۸ ایکسپورٹ فائنانسنگ کے طریقے
- ۲۰۹ پرمی شینٹ فائنانسنگ لوار اس کا اسلامی طریقہ
- ۲۰۹ پوسٹ شینٹ فائنانسنگ لوار اس کا اسلامی طریقہ
- ۲۰۹ مل ڈسکاؤنٹنگ کا جائز طریقہ
- ۲۱۱ فارن ایکسچج کی پہلی بنگ
- ۲۱۱ کرنسی کی خرید و فروخت کے اصول
- ۲۱۳ فارن ایکسچج کی بنگ فیس
- ۲۱۵ سوال و جواب
- ۲۱۵ وعدہ کج ایک سے کج دوسرے سے
- ۲۱۶ ریٹ کا مستحق کون ہوگا؟
- ۲۱۶ کیا امپورٹری رضا مندی مفردی ہے؟
- ۲۱۷ کیا کاڈا رسودی قرض لینے والے شخص کے ہاتھ اپنا سامان فروخت کر سکتا ہے؟
- ۲۱۷ کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت جائز ہے؟
- ۲۱۷ کیا بیٹھوں کو تجارت کی اجازت ہے؟
- ۲۱۸ ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے اس کا رسک منتقل ہو جائے گا؟ نہیں؟
- ۲۱۸ ایکسپورٹ میں انشورنس کرانے کی مجبوری کا نیا ض ہے؟
- ۲۱۹ مال موجود نہ ہونے کی صورت میں حقیقی بیع کا حکم
- ۲۲۰ مجبوری کی وجہ سے وعدہ کج پورا نہ کر لینے کا حکم

- ۲۳۰ اگر ایک سپورٹرز اپنا وعدہ بیچ پورا نہ کرے تو
- ۲۳۱ اگر بیکنگ مشین کو خریدنے پر تیار نہ ہو تو
- ۲۳۳ **البيع بالتعاطى**
- ۲۳۸ اسلامی بینکوں میں جاری شدہ مریضوں کے معاملات میں تعاظمی کے جواز کی حد
- ۲۳۱ **بیع الاستخرا**
- ۲۳۲ بیع الاستخرا کی تیسری قسم جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے
- ۲۳۵ خلاصہ
- ۲۳۶ شہن مقدم کے ساتھ بیع الاستخرا کا
- ۲۵۰ بیکنگ کے معاملات میں استخرا کا استعمل
- ۲۵۳ مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت
- ۲۷۱ فارن آپیکس بینکرسٹنٹیلٹ کا شرعی حکم
- ۲۷۲ تجویز شہادت اور ان کا جواب
- ۲۸۵ ہاؤس فائننسنگ کے جائز طریقے
- ۲۸۹ بیع موبل
- ۲۹۳ شرکت متاعہ
- ۳۰۵ **بیعہ**
- ۳۰۷ ٹائف انشورنس
- ۳۰۸ شہاد کا بیعہ
- ۳۰۹ شرعی حکم
- ۳۰۹ معاصر علماء کا موقف

- ۳۱۰..... ذمہ داری کا ہیرو.....
- ۳۱۰..... تھرڈ پارٹی انشورنس.....
- ۳۱۱..... سوال و جواب.....
- ۳۱۲..... بیمہ کمپنی کا تعارف.....
- ۳۱۲..... ادوارِ جاہلی.....
- ۳۱۳..... شیخ مصطفیٰ زرقہ کا موقف.....
- ۳۱۴..... بہبود کا موقف.....
- ۳۱۵..... شیخ مصطفیٰ زرقہ کی دلیل اور اسی کا جواب.....
- ۳۱۶..... سوال و جواب.....
- ۳۱۶..... اگر بیمہ کروانا تو غرض دہی ہو.....
- ۳۱۷..... علمائے عصر کا لائحہ فی.....
- ۳۱۷..... صحت کا ہیرو.....
- ۳۱۸..... میراثِ اہلِ ایمان.....
- ۳۱۹..... شرکاتِ حق کا فیض.....

۳۲۱..... بینوولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس.....

۳۲۵..... فیصلہ دینا تر منٹ سرکاری ملازمین.....

۳۵۱..... بائری حرام ہے.....

۳۶۵..... نتائج بحث.....

شیرز کی خرید و فروخت

"شیرز کی خرید و فروخت" حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی مدظلہ العالی کا ایک خطاب ہے، جو آپ نے جامع مسجد بیت السنہ کراچی میں ہونے والے ایک چھاتی سیمینار میں فرمایا تھا اور بعد میں مولانا عبد اللہ یحییٰ صاحب کے اجتمام سے شائع ہوا۔ حضرت مفتی صاحب رامت پرکاشم علیہ نے اس پر نظر ثانی بھی فرمائی ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شیرز کی خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمین، والصلوة والسلام علی رسولہ الکریم، وعنہ
الہ واصحابہ اجمعین۔

موجودہ دور کی تہارت میں ایک نئی چیز کا اضافہ ہوا ہے، جس کو آجکل کی اصطلاح میں "شیرز" (Share) کہتے ہیں۔ چونکہ شیرز کا کاروبار آخری صدیوں میں پیدا ہوا، اس لئے قدیم فقہاء کی کتابوں میں اس کا حکم اور اس کے بارے میں تفصیلات نہیں ملتیں، اس لئے اس وقت "شیرز" اور اسٹاک ایک ہی معنی میں ہونے والے دوسرے جدید معاملات کے بارے میں مختصر اعرض کر رہا ہے۔

شیرز کی ابتداء

پہلے زمانہ میں جو "شرکت" ہوتی تھی، وہ چند افراد کے درمیان ہوا کرتی تھی، جس کو آجکل کی اصطلاح میں پارٹنرشپ (Partnership) کہتے ہیں۔ لیکن تجلی (Joint Stock Company) کہہ جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے کاروبار میں نئی صورت حال پیدا ہوئی، اور اس کے حصص (شیرز Shares) کی خرید و فروخت کا نیا مسئلہ وجود میں آیا۔ اس کی بنیاد پر دنیا بھر میں اسٹاک مارکیٹس (Stock Markets) کام کر رہی ہیں، اور ان اسٹاک مارکیٹس میں کروڑوں، ہزاروں کالمین دین وین مارتا رہتا ہے، اور اس کی تلف صورتیں ہوتی ہیں۔

شیرز کی حقیقت کیا ہے؟

لیکن پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ شیرز (Shares) کیا چیز ہیں؟ کہنی کے شیرز کو اردو میں "ہشے" سے تعبیر کرتے ہیں اور عربی میں اس کو "سہم" کہتے ہیں۔ یہ شیرز درحقیقت کسی کہنی کے اثاثوں میں شیرز ہولڈر (Share holder) کی ملکیت کے ایک مناسب حصے کی نمائندگی کرتا

ہے۔ مثلاً اگر میں کسی کمپنی کا شیئرز خریدتا ہوں تو وہ شیئرز منسلکیت جو ایک کاغذ ہے، وہ اس کمپنی میں میری ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ لہذا کمپنی کے جو اثاثے اور اخلاک ہیں، شیئرز خریدنے کے نتیجے میں میں ان کے متناسب حصے کا مالک بن گیا۔

پہلے زمانے میں تجارت چھوٹے پیمانے پر چلتی تھی کہ وہ چار آدمیوں نے مل کر سرمایہ لگا کر شرکت کی، اور کاروبار کر لیا، لیکن بڑے پیمانے پر تجارت اور صنعت کے لئے جتنے بڑے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے، ایسا وقت چھ افراد کی کراتا سر، یہ سہا نہیں کر پاتے، اس واسطے کمپنی کو جو وہیں لانا پڑا، اور اس کے لئے جو طریق کار کام طور پر محروف ہے، وہ یہ ہے کہ جب کوئی کمپنی وجود میں آتی ہے تو پہلے وہ اپنا لائحہ عمل اور خاکہ (Prospectus) شائع کرتی ہے۔ اور اسے شیئرز جاری (Issue) کرتی ہے۔ اور شیئرز جاری کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ کمپنی لوگوں کو اس کمپنی میں حصہ دار بننے کی دعوت دے رہی ہے۔

جب کمپنی ابتداً وجود میں آتی ہے تو اس وقت وہ کمپنی بازاریں اپنے شیئرز فلوت (Float) کرتی ہے اور لوگوں کو اس وقت کی دعوت دیتی ہے کہ وہ یہ شیئرز خریدیں۔ اب اس وقت جو شخص بھی ان شیئرز کو خریدتا ہے، وہ شخص درحقیقت اس کمپنی کے کاروبار میں حصہ دار بن رہا ہے اور اس کمپنی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔ اگرچہ عرف عام میں یہ کہا جاتا ہے کہ ان نے شیئرز خریدے، لیکن شرعی اعتبار سے وہ خریدہ و فروخت نہیں ہے، بلکہ جب میں نے پیسے دے کر وہ شیئرز حاصل (Subscribe) کیے، تو اس کے نتیجے میں مجھے کوئی ساواں نہیں مل رہا ہے، اس لئے کہ کمپنی نے ابھی تک کام شروع نہیں کیا، اور نہ ہی اب تک کمپنی کے اخلاک اور اثاثے وجود میں آئے ہیں، بلکہ کمپنی تو اب بن رہی ہے، لہذا جس طرح ابتداً میں وہ چار آدمی مل کر پیسے جمع کر کے کاروبار شروع کرتے ہیں، اسی طرح کمپنی ابتداً لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ تم اس کاروبار میں ہمارے ساتھ شریک بن جاؤ، لہذا جو شخص اس وقت میں شیئرز حاصل کر رہا ہے، وہ گویا کہ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔

اب شرکت کا معاملہ کرنے کے نتیجے میں اس کو جو ”شیئرز سرٹیفیکیشن“ حاصل ہو۔ وہ ”شیئرز سرٹیفیکیشن“ درحقیقت اس شخص کی اس کمپنی میں متناسب (Proportional) حصے کی ملکیت کی نمائندگی کر رہا ہے۔ یہ ہے شیئرز کی حقیقت۔

نئی کمپنی کے شیئرز کا حکم

ابتداءً جب کسی کمپنی کے ”شیئرز“ ابتداً میں جاری (Issue) ہو رہے ہوں، اس وقت ان شیئرز

کو ایک شرط کے ساتھ لینا جائز ہے۔ وہ یہ کہ جس کمپنی کے یہ شیئرز ہیں وہ کوئی حرام کاروبار شروع نہ کر رہی ہو، لہذا اگر کسی حرام کاروبار کے لئے وہ کمپنی قائم کی جا رہی ہے، مثلاً شراب بنانے کی فیکٹری قائم کی جا رہی ہے یا مثلاً سود پر ملانے کے لئے ایک بینک قائم کیا جا رہا ہے، یا انشورنس کمپنی قائم کی جا رہی ہے تو اس کمپنی کے شیئرز میں کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ لیکن اگر بنیادی طور پر حرام کاروبار نہیں ہے بلکہ کسی حلال کاروبار کے لئے کمپنی قائم کرنے کے لئے شیئرز جاری (Float) کیے گئے ہیں۔ مثلاً ٹیلی فونکس کمپنی ہے، یا آئو بی کمپنی ہے تو اس صورت میں اس کمپنی کے شیئرز خریدنے میں کوئی تباہی نہیں جائز ہے۔

خرید و فروخت کی حقیقت

جب ایک آدمی نے دو شیئرز خریدے ہیں تو اب وہ آدمی اس کمپنی میں حصہ دار بن گیا، لیکن عام طریقہ کار یہ ہے کہ وہ شیئرز ہولڈر کو فروخت کرنا چاہے شیئرز اسٹاک مارکیٹ میں بیچ رہے ہیں۔ لہذا جب کمپنی قائم ہوگئی، اور ایک مرتبہ اس کمپنی کے تمام شیئرز سبسکرائب (Subscribe) ہو گئے، اس کے بعد جب اس کمپنی کے شیئرز کا اسٹاک مارکیٹ میں لیکن دین ہوگا وہ شرعاً حقیقت میں ”شیئرز کی خرید و فروخت“ ہے، مثلاً جب ابتداً ایک کمپنی قائم ہوئی، اس وقت میں نے اس کے دس شیئرز حاصل کیے، اب میں ان شیئرز کو اسٹاک مارکیٹ میں فروخت کرتا ہوں، اب جو شخص وہ دس شیئرز مجھ سے خرید رہا ہے حقیقت میں وہ میری ملکیت کے اس مناسب حصے کو خرید رہا ہے جو میرا کمپنی کے اندر ہے، لہذا اس خرید و فروخت کے نتیجے میں وہ شخص میری جگہ اس حصے کا مالک بن جائے گا، شیئرز کے خرید و فروخت کی حقیقت ایسی نہیں ہے۔

چار شرطوں کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے

لہذا اگر کسی شخص کو ”اسٹاک مارکیٹ“ سے شیئرز خریدنے ہوں تو اس کو ان شیئرز کی خرید و فروخت کے لئے چار شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے:

پہلی شرط

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کمپنی حرام کاروبار میں ملوث نہ ہو، مثلاً دوسوی، بنک نہ ہو، سود، روتہ رچہ، منی انشورنس کمپنی نہ ہو، شراب کا کاروبار کرنے والی کمپنی نہ ہو یا ان کے علاوہ دوسرے حرام کام کرنے

والی کھنی نہ ہو، ایسی کھنی کے شیئرز لینا کسی حال میں جائز نہیں، نہ ابتدا جاری (Float) ہونے کے وقت لینا جائز ہے، اور نہ ہی بعد میں اسٹاک مارکیٹ سے لینا جائز ہے۔

دوسری شرط

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کھنی کے تمام اثاثے اور الماک سیال (Liquid Assets) یعنی نقد رقم کی شکل میں نہ ہوں، بلکہ اس کھنی نے کچھ ٹکسٹ ایٹ (Fixed Assets) حاصل کر لیے ہوں، مثلاً اسے بلڈنگ بنائی ہو، یا زمین خرید لی ہو۔ لہذا اگر اس کھنی کا کوئی ٹکسٹ ایٹ (Fixed Assets) وجود میں نہیں آیا، بلکہ اس کے تمام اثاثے انہی سیال (Liquid) یعنی نقد رقم کی شکل میں ہیں، تو اس صورت میں اس کھنی کے شیئرز کو نہیں دیا (Fire Value) سے کم یا زیادہ (Above Par or Below Par) میں فروخت کرنا جائز نہیں، بلکہ برابر سربراہ خریدنے ضروری ہے۔

یہ سود ہو جائے گا

اس کی وجہ یہ ہے کہ جتنے لوگوں نے اس کھنی میں اپنی رقم سسکرائب (Subscribe) کی ہے، اس رقم سے ابھی تک کوئی سامان نہیں خریدا گیا، اور نہ اس سے کوئی بلڈنگ بنائی گئی، نہ کوئی زمین خریدی گئی، اور نہ ہی کوئی اور اثاثہ وجود میں آیا، بلکہ ابھی وہ تمام پچھے نقد کی شکل میں ہیں تو اس صورت میں دس روپے کا شیئر دس روپے ہی کی نمائندگی (Represent) کر رہا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے دس روپے کا بانڈ (Bank) دس روپے ہی کی نمائندگی کرتا ہے، یا چھ دس روپے کا نوٹ دس روپے کی نمائندگی کرتا ہے، لہذا جب دس روپے کا شیئر دس روپے کی نمائندگی کر رہا ہے تو اس صورت میں اس شیئر کو گیارہ روپے میں، یا نو روپے میں خریدنا یا فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ نو دس روپے کا نوٹ کو گیارہ روپے میں فروخت کرنا، یا نو روپے میں فروخت کرنا ہو جائے گا، جو سود ہونے کی وجہ سے قطعاً جائز نہیں۔

لیکن اگر کھنی کے کچھ ۴۰ ٹکسٹ ایٹ (Fixed Assets) کی شکل میں ہیں، مثلاً اس رقم سے کھنی نے خام مال (Raw Materials) خریدا لیا، یا کوئی تیار مال (Produced Good) خریدا لیا، یا کوئی بلڈنگ بنائی، یا مشینری خرید لی، تو اس صورت میں دس روپے کے اس شیئر کو کسی بازار یا دکان پر فروخت کرنا جائز ہے۔

میں کے جائز ہونے کی وجہ ایک فقہی اصول ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب سونے کو سونے سے فروخت کیا جائے، یا پیسے کا پیسے سے تبادلہ کیا جائے تو برابر برابر ہونا ضروری ہے۔ لیکن بعض چیزیں مرکب ہوتی ہیں مثلاً سونے کا ایک ہار ہے اور اس میں سوئی بھی جڑے ہوئے ہیں تو اب سونے کے ہارے میں یہ قسم ہے کہ وہ بالکل برابر برابر کر کے خریدنا اور فروخت کرنا ضروری ہے۔ لیکن یہ نظم سوتیلوں کے ہارے میں نہیں ہے۔ اس لئے دس سوئی کے ہارے پر دو سوئی لیا جائز ہے، لہذا اگر ایک ایسا ہار خریدنا ہو جو سونے اور سوئی سے مرکب ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس ہار میں جتنا سونا ہے اس سے ٹھوڑا سا زیادہ سونا رکے کہ اس کو خریدنا درست ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ اس ہار میں ایک تولہ سونا ہے، اور کچھ سوئی گئے ہوئے ہیں۔ اب اگر کوئی شخص اس ہار کو ایک تولہ اور ایک رتی سونے کے عوض خریدنا چاہے تو اس کے لئے خریدنا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ ہار جو کہ ایک تولہ سونا تو ایک تولہ سونے کے عوض میں آگیا اور ایک تولہ سونا سوتیلوں کے مقابلے میں آگیا۔ اس طرح معاملہ درست ہو گیا۔

یہ صریح یہاں بھی سمجھ لیجئے کہ اگر کھیتی کے پھل یا شے نقد روپے کی شکل میں ہوں اور کچھ اس کے لئے فیکس (Fixed Assets) یا خام مال کی شکل میں ہوں تو وہاں بھی نقد کا یہی اصول جاری ہوتا ہے۔

اس بات کو ایک مثال کے ذریعے سمجھنے کی ضرورت ہے کہ ایک کھیتی نے سو روپے کے شیشیز چوری کیے اور دس ڈیول نے دو شیشیز خرید لیے۔ ایک شیشی روپے کا تھا۔ ہر شخص نے دس روپے کی کھیتی کو دس گردو شیشیز حاصل کر لیے۔ اس کے بعد کھیتی نے ابھی تک اس رقم سے کوئی سامان نہیں خریدا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دس شیشیز جو سو روپے کے ہیں، دو سو روپے کی گماندگی کر رہے ہیں۔ لہذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص "A" کے پاس ایک شیشی ہے اب وہ اسی شیشی کو دس کے بجائے گیارہ دس فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ تو اب اتنی ہے جیسے دس روپے دے کر گیارہ روپے ملے، کیونکہ کھیتی نے ابھی تک اس رقم سے کوئی چیز نہیں خریدی ہے۔ بلکہ ابھی تک وہ رقم نقد کی شکل میں اس کے پاس موجود ہے۔

لیکن اگر کھیتی نے یہ کیا کہ جب اس کے پاس سو روپے آئے تو اس نے پونیس روپے کی شیشی ہنگ خرید لی، اور میں روپے کی شیشی خرید لی، اور میں روپے کا خام مال خرید لیا، اور اس روپے اس کے پاس نقد موجود ہیں اور دس روپے لوگوں کے ذمے مال فروخت کرنے کی وجہ سے واجب الادا ہو گئے، اس بات کو قفسے سے سمجھ لیں۔

کھیتی کی کل رقم = ۱۰۰ روپے

واجب الاصول قرضے بلڈنگ مشینری مال نقد

= ۱۰۰ روپے = ۲۷ روپے = ۲۰ روپے = ۲۰ روپے = ۲۰ روپے

اب اس صورت میں کھیتی کے اٹانے پانچ حصوں میں تقسیم ہو گئے۔ اب "۸" کے پاس جو دس روپے کا شیئر ہے وہ اسی تناسب سے تقسیم ہو جائے گا، اس کا مطلب یہ ہے کہ "۸" کے پاس جو دس روپے کا شیئر ہے اس میں سے ایک روپہ واجب الاصول قرض کے مقابل ہے، ایک روپہ نقد کے مقابل ہے، ۱۰ روپے بلڈنگ کے ہیں، ۱۰ روپے مشینری کے ہیں اور دو روپے خام مال کے ہیں۔ اب اگر "۸" دس روپے کا شیئر = ۱۲ روپے میں فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ اس کو فروخت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ "۸" نے ایک روپیہ میں ایک روپے کا قرض فروخت کیا، ایک روپہ نقد ایک روپیہ کے عوض فروخت کیا، اور اپنی دس روپے کے عوض دوسری چیزیں فروخت کیں، اور اس طرح "۸" کا یہ سود درست ہو گیا، اس لئے "۸" جو دو روپے بچے رہا ہے وہ نقد اور قرض کے متاعے میں جیسے لے رہا ہے، بلکہ دوسری اشیاء پر نفع لے رہا ہے اور ان پر نفع لینا جائز ہے۔

لیکن اگر کسی وقت نقد رقم اور واجب الاصول قرضہ دس روپے سے زیادہ ہو جائے تو اس صورت میں "۸" کے لئے دس روپے کا شیئر دس سے کم یعنی ۹ روپے میں فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً فرض کیجئے کہ جب کھیتی کا کاروبار آگے بڑھا اور کھیتی نے خزانہ کی تو اس کے نتیجے میں واجب الاصول قرضہ سو روپے ہو گیا، اور سو روپے نقد ہو گئے، اور چالیس روپے کی بلڈنگ، بیس روپے کا مال، میں دس روپے کی مشینری، اس طرح کھیتی کے کُل ۱۱۰ روپوں کی مالیت = ۲۸ روپے ہو گئی، اور ایک شیئر کی بریک اپ ویلیو (Break up Value) اب ۲۸ روپے ہو گئی۔

مندرجہ ذیل نقشے سے سمجھ لیجئے:

کھیتی کی موجودہ کُل مالیت = ۲۸ روپے

ایک شیئر کی موجودہ قیمت = ۲۸ روپے

بلڈنگ	مشینری	خام مال	نقد	قرضے واجب الاصول
= ۳	= ۲۰	= ۲۰	= ۱۰۰	= ۱۰۰
روپے	روپے	روپے	روپے	روپے

اس صورت میں اگر "۸" اپنا شیئر فروخت کرنا چاہتا ہے تو = ۲۰ روپے سے کم میں اس کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ اب وہی روپے ان قرضوں کے مقابلے میں ہوں گے جو لوگوں کے ذمے واجب الادا ہیں۔ اور وہی روپے نقد دینے والے کے مقابلے میں ہو جائیں گے۔ اور ایک روپیہ دوسرے اثاثوں کے مقابلے میں ہو جائے گا۔ اس طرح یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔ لہذا اگر "۸" نے اس شیئر کو = ۲۰ روپے کے بجائے = ۱۹ روپے میں فروخت کر دیا تو یہ اس کے لئے جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ تو ایسا ہو جائے گا جیسے = ۲۰ روپے نے عوض = ۱۹ روپے وصول کر لیے، جو جائز نہیں۔

لہذا جب تک کمپنی نے اثاثے نہیں خریدے، بلکہ تمام رقم ابھی تک نقد (Liquid) کی شکل میں ہے، یا واجب الاموال قرض (Receivable) کی شکل میں ہے، اس وقت تک اس کمپنی کے شیئر کو کسی زیادتی (Above Par or Below Par) کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ بلکہ فیس (Face Value) پر کر رہے گا اور بیچنا ضروری ہے۔

لہذا جس کمپنی کا ابھی تک کوئی وجود نہیں ہے، لیکن اسٹاک مارکیٹ میں اس کے شیئرز کی خرچہ و فروخت شروع ہو جاتی ہے جیسے پروویژنل لسٹڈ کمپنی (Provisional Listed Company) ہوتی ہے، اور عام طور پر اس کمپنی کا ابھی تک وجود نہیں ہوتا، ایسی کمپنی کے شیئر کو بھی کسی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔ مثلاً ابھی کچھ عرصہ پہلے اسٹاک مارکیٹ میں بہت تیزی سے تکی تھی اور بہت سی کمپنیاں فلوت (Fluat) ہو رہی تھیں اور زبردست سودے ہو رہے تھے۔ اس وقت ایک کمپنی نے اپنے شیئرز دینے والے روپے میں جاری کیے، اور ابھی تک اس کمپنی کی کوئی چیز وجود میں نہیں آئی تھی۔ مگر اسٹاک مارکیٹ میں اس کا شیئر = ۱۸۰ روپے میں فروخت ہو رہا تھا۔ بہر حال دوسری شرط کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک کسی کمپنی کے منجمد اثاثے (Fixed Assets) وجود میں نہ آجائیں اس وقت تک اس کے شیئرز کو کسی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔

تیسری شرط

تیسری شرط سمجھنے سے پہلے اس بات کو جاننا ضروری ہے کہ آج کمپنی کمپنیاں اس وقت قائم ہیں، ان میں سے اکثر کمپنیاں ایسی ہیں کہ ان کا بنیادی کاروبار تو حرام نہیں ہے، مثلاً ٹیکسٹائل کمپنیاں، زب، آٹوموبائل (Automobile) کمپنیاں ہیں وغیرہ۔ لیکن شاید ہی کوئی کمپنی ایسی ہوگی جو کسی نہ کسی طرح سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو، یہ کمپنیاں (مطریقے سے سودی کاروبار میں ملوث ہوتی ہیں

پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہ کمپنیاں فنڈ بوجھانے کے لئے بینک سے سوز پر قرض لیتی ہیں، اور اس قرض سے اپنا کام چلاتی ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کے پاس جو زیادہ اور فاضل (Surplus) رقم ہوتی ہے، وہ سودی اکاؤنٹ میں رکھواتی ہیں۔ اور اس پر وہ بینک سے سود حاصل کرتی ہیں۔ وہ سود بھی ان کی آمدنی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں اس کمپنی کے شیئرز خریدوں جو کسی بھی طریقے سے کسی سودی کاروبار میں ملوث نہ ہوتو یہ بہت مشکل ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ پھر تو کسی کمپنی کے شیئرز کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہونی پائے؟

لیکن کمپنیوں کے بارے میں ۲۰ جون ۲۰۰۲ء کے معاہدہ کی ایک راہیں گفت ہے۔ معاہدہ کی ایک شرط کا کہنا ہے کہ چونکہ یہ کمپنیاں حجازی کارکنوں پر مشتمل ہیں۔ اب چاہے تمام سب کے لحاظ سے وہ حجازی کام تو ہوا ہے لیکن چونکہ حجازی کام کر رہی ہیں لہذا ایک مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کمپنی کے ساتھ حجازی کام میں حصہ دار بنے۔ اس لئے کہ جب اس نے شیئر خریدا تو اس کے کاروبار میں شریک ہو گیا۔ اور کاروبار کا ایک شریک دوسرے شریک کا ذمہ دار اور ایجنٹ ہے۔ اب گویا کہ شیئر ہولڈر اس کا اس کام کے لئے ایجنٹ بنادیا ہے کہ تم سودی قرضے لو، اور سودی آمدنی بھی حاصل کرو، اس لئے ان اطوار کے نزدیک کسی کمپنی کے شیئر اس وقت تک خریدا جائز نہیں جب تک یہ ایسٹیمان نہ ہو جائے کہ یہ کمپنی نہ سودی لیتی ہے اور نہ سودی دیتی ہے۔

علامہ کرامی کی دوسری جماعت کا یہ کہنا ہے کہ اگرچہ دن کینیچوں میں یہ خرابی پائی جاتی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر کسی کینیچی کا بنیادی کاروبار مجموعی طور پر حلال ہے تو پھر دو شرعوں کے ساتھ اس کینیچی کے فیئر ز لینے کی مخالفت نہیں ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ اور میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ کا بھی موقف ہے، اور ان دونوں معمرات کی اتباع میں، میں بھی اسی موقف کو درست سمجھتا ہوں۔ (دو دفعہ نہیں یہ ہیں۔)

کلی شرط یہ ہے کہ اوورسٹر ہو تو اس کی جگہ کے اندر سودی کا دوبارہ خلاف واز ضرور اٹھانے والا ہو۔ اگرچہ اس کی آواز مسٹر (Override) کی آواز کے برابر ہے مگر یہ ایک آواز اٹھانے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ کھینچی کی جو سالانہ میٹنگ (Annual General Meeting A.G.M.) ہوتی ہے اس میں یہ آواز اٹھانے کے ہم سودی لین دین کو درست نہیں سمجھتے، سودی لین دین پر رخصتی نہیں ہیں، اس لئے اس کو بند کیا جائے۔ تب ظاہر ہے کہ موجودہ حالت میں یہ آواز اٹھانے میں طوٹی کی آواز ہوگی، اور بقیہ اس کی یہ آواز مسٹر (Override) کی جگہ لے لیں جب وہ یہ آواز اٹھائے تو محض قانونی کے قول کے مطابق ایسی صورت میں وہ انسان اپنی ذمہ داری جاری اور اکڑ چکا ہے۔

چوتھی شرط

چوتھی شرط، جو حقیقت میں تیسری شرط کا ایک حصہ ہے، وہ یہ ہے کہ جب منافع (ڈویڈنڈ) (Dividend) تقسیم ہو، تو وہ شخص اہم اسٹیٹ منٹ (Income Statement) کے ذریعے یہ معلوم کرے کہ وہ فی کس کا حصہ سودی ذیلیات سے حاصل ہوا ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ اس کمپنی کو کل آمدنی ۵۰ فیصد سودی ذیلیات میں رقم رکھوانے سے حاصل ہوا ہے تو اب وہ شخص اپنے نفع کا حصہ لینا چاہتا ہے۔

نیز کمپنی کا اصل کاروبار اکرطوں ہے، لیکن ساتھ میں وہ کمپنی بینک سے سودی قرضے لیتی ہے یا اپنی ذاتی رقم سودی ذیلیات میں رکھ کر اس پر سود وصول کرتی ہے تو اس صورت میں اگر ان کے ذریعہ ہوا دراصل سودی قرضے پر مل کر لیا جائے تو پھر ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت کی مخالفت ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ جو نواز سلف معتدل اور اسلامی اصولوں کے مطابق ہے، اور لوگوں کے لئے سہولت کا راستہ فراہم کرتا ہے۔

اوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ شیئرز کی خرید و فروخت کے جواز کے لئے کئی چار شرطیں ہونی چاہئیں۔

- (۱) اصل کاروبار طلال ہو۔
 - (۲) اس کمپنی کے کچھ نمبر بنائے (نکسٹ وینس) ہو جو وہ میں آپکے ہوں۔ رقم صرف نقدی شکل میں نہ ہو۔
 - (۳) اگر کمپنی سودی لین دین کرتی ہے تو اس کی سارا نہ مینٹ میں آواز اٹھائی جائے۔
 - (۴) جب منافع تقسیم ہو، اس وقت جسے نفع کا حصہ سودی ذیلیات سے حاصل ہوا ہو، اس کو سود نہ کر دے۔
- ان چار شرطوں کے ساتھ شیئرز کی خرید و فروخت جائز ہے۔

شیئرز خریدنے کے دو مقصد

آجکل اسٹاک مارکیٹ میں شیئرز کے جو سودے ہوتے ہیں، وہ دو مقصد کے تحت ہوتے ہیں۔ نمبر ایک: بعض لوگ انویسٹمنٹ کی غرض سے شیئرز خریدتے ہیں۔ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہم شیئرز خرید کر کمپنی کے حصہ دار بن جائیں، اور پھر مگر بیٹھے اس کا مالانہ منافع لے رہے۔ اس کی

تفصیل تو میں نے اوپر بیان کر دی کہ ایسے لوگوں کے لئے چار شرطوں کے ساتھ شیئرز خریدنا جائز ہے۔

شیئرز اور کپیتل گین

دوسری طرف بعض لوگ شیئرز کی خرید و فروخت انویسٹمنٹ کی غرض سے نہیں کرتے، بلکہ ان کا مقصد کپیتل گین (Capital Gain) ہوتا ہے۔ وہ لوگ اس کا اندازہ کرتے ہیں کہ کس کمپنی کے شیئرز کی قیمت میں اضافہ ہونے کا امکان ہے۔ چنانچہ اس کمپنی کے شیئرز خرید لیتے ہیں اور پھر چند روز بعد جب قیمت بڑھ جاتی ہے تو ان کو فروخت کر کے نفع حاصل کر لیتے ہیں۔ اور یا کسی کمپنی کے شیئرز کی قیمت گھٹ جائے تو اس کے شیئرز خرید لیتے ہیں اور بعد میں فروخت کر دیتے ہیں۔ اسی طرح خرید و فروخت کے ذریعے نفع حاصل کرنا ان کا مقصد ہوتا ہے، اس سمجھ میں حصہ دار بننا اور اس کا سالانہ منافع حاصل کرنا ان کا مقصد نہیں ہوتا، بلکہ خود شیئرز ہی کو ایک مادی تجارت بنا کر اس کا تین دین کرتے ہیں۔ سو یہ ہے کہ شرعاً اس طریقہ کار کی کہاں تک گنجائش ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح شیئرز خریدنا جائز ہے، اسی طرح ان کو فروخت کرنا بھی جائز ہے، بشرطیکہ ان شرائط کو پورا کر لیا جائے جو ابھی اوپر ذکر کی گئی ہیں، اور جس طرح یہ جائز ہے کہ ایک چیز آپ آج خرید کر کل فروخت کر دیں، اور کل خرید کر پچھوں فروخت کر دیں، بالکل اسی طرح شیئرز کی بھی خرید و فروخت جائز ہے۔

ڈیفرنس برابر کرنا سہ بازی ہے

لیکن اس خرید و فروخت کو درست کہنے کی دشواری اس سہ بازی کے وقت پیش آتی ہے جو انسانکے سمجھنے کا بہت بڑا اور اہم حصہ ہے، جس میں بسا اوقات شیئرز کا لین دین بالکل مقصود نہیں ہوتا، بلکہ آخر میں جو کراہی کا فرق (ڈیفرنس Difference) برابر کر لیا جاتا ہے، اور شیئرز پر نہ تو قبضہ (Take Delivery) ہے اور نہ ہی قبضہ فوری نظر ہوتا ہے۔ لہذا اچانک یہ صورت ہو کہ قبضہ بالکل نہ ہو، اور شیئرز کا نہ لینا مقصود ہو اور نہ دینا مقصود ہو، بلکہ اصل مقصد یہ ہو کہ اس طرح سہ بازی کر کے ایکس کے ڈیفرنس کو برابر کر لینا مقصود ہو تو یہ صورت بالکل حرام ہے، اور شریعت میں اس کی اجازت نہیں۔

شیئرز کی ڈیلیوری سے پہلے آگے فروخت کرنا

دوسرا سوال یہ ہے کہ بعض اوقات ایک شخص شیئرز خرید لیتا ہے۔ لیکن ابھی تک اس

شیراز پر قبضہ اور ڈیلیوری: Delivery، نہیں ہوتی اس سے پہلے وہ ان شیراز کو آگے فروخت کر دیتا ہے، مثلاً ایک کمپنی کے شیراز آج بازار میں جاری Subscriber ہے، لیکن انہی اس کے شیراز کے جراثیم کا مکمل کھل نہیں ہوتا کہ اس سے پہلے ہی ان شیراز پر دسیوں سو! سے ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس سے کہ عام طور پر شیراز کی خریداری کے بعد حاضر سودوں میں بھی داخلہ ہوتی ملے میں کم از کم ایک ہفتہ ضرور لگ جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح قبضہ اور ڈیلیوری ملنے سے پہلے ان کو آگے فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں پہلا آئیہ اصول سمجھ لیں، اس کے بعد صورت واقعہ کا جائزہ لینا آسان ہو گا اور اس اصول یہ ہے کہ جس چیز کو آپ نے خریدا ہے، اس چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو آگے فروخت کرنا نہ تر نہیں، انہیں قبضہ کے اندر ہیٹھ کسی قبضہ (Physical Possession) ضروری نہیں ہوتا، بلکہ قسقی قبضہ (Constructive Possession) بھی اگر ہو جائے، یعنی وہ چیز بنانا سے ضمان (Risk) میں آجائے تو اس کے بعد بھی اس چیز کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔

شیراز کا قبضہ

اب یہاں یہ پوچھنا ہے کہ شیراز کا قبضہ کیا ہے؟ اس پر قبضہ کس طرح ہوتا ہے؟ یہ کب قبضہ جس کو نام شیراز سرٹیفیکٹ کہتے ہیں، اس سرٹیفیکٹ کا: ”شیراز“ نہیں، بلکہ ”ٹینڈ“ اس ملکیت کا نام ہے جو اس کمپنی کے اندر ہے، اور یہ سرٹیفیکٹ اس ملکیت کی علامت اور اس کا ثبوت اور اس کی شہادت ہے۔ لہذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص کی ملکیت تو اس شخص میں ثابت ہوتی، لیکن اس کو ابھی تک سرٹیفیکٹ نہیں خا، جب بھی شرعی اعتبار سے یہ کہا جائے گا کہ وہ شخص اس کا، کد ہو گیا۔

اس کو ایک مثال کے ذریعے سمجھئے۔ مثلاً آپ نے ایک کار خریدی۔ وہ کار آپ کے پاس آگئی، لیکن جس شخص سے آپ نے خریدا ہے، وہ کار اب تک اس کے نام پر رجسٹرڈ ہے۔ رجسٹریشن تبدیل نہیں کرائی۔ اب چونکہ آپ کا قبضہ اس کار پر ہو چکا ہے، اس لئے صرف آپ کے نام پر رجسٹرڈ نہ ہونے کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ آپ کا قبضہ مکمل نہیں ہوا۔

ریسک کی منتقلی کافی ہے

اس طرح شیراز سرٹیفیکٹ ایسے ہی ہیں، جیسے رجسٹرڈ کار۔ اب سوچا یہ ہے کہ شخص کا وہ ضمن حصہ جس کی یہ شیراز نمائندگی کر رہا ہے اس کی ملکیت میں آگیا یا نہیں؟ اب ظاہر ہے کہ وہ حصہ ایر

نہیں ہے کہ وہ شخص کبھی میں جا کر اپنے وعدہ وصول کر لے، اور اس پر قبضہ کر لے، ایسا کرنا تو ممکن نہیں ہے۔ ہذا میں جسے کے مالک بننے کا مطلب یہ ہے کہ جس جسے کے فوائد اور نقصانات، اس جسے کی ذمہ داریاں (Liabilities) اور اس کے منافع (Profits) کا حق دار بن کر یا نہیں؟

مثلاً آج میں نے سٹاک مارکیٹ سے ایک شیئر خریدا، اور ابھی تک شیئر سرٹیفکیٹ کی وصولیابی و ڈیلیوری نہیں ہوئی، اس دوران وہ کبھی ہم کو ملے سے ہر ہوئی، اور اس کا کوئی اثاثہ باقی نہیں بچا، اب سوا یہ ہے کہ یہ نقصان ہمیں کا ہوا؟ اگر نقصان میرا ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیئر کا ریسک ہم نے لے لیا، اس صورت میں اس کو آگے فروخت کر سکتے ہوں، اور اگر نقصان میرا نہیں ہوا بلکہ پہنچنے والے کا نقصان ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیئر کا ریسک میری طرف منتقل نہیں ہوا تھا۔ اس صورت میں میرے لئے اس شیئر کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں، جب تک شیئر سرٹیفکیٹ پر قبضہ نہ کر لیا۔

اب سوال یہ ہے کہ حقیقی صورت حال کی ہے؟ واقعہ شیئر کے خریدنے کے فوراً بعد اس کا ریسک (Risk) منتقل (ٹرانسفر) ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یہ آپ سوا ہے جس کے جواب میں مجھے ابھی تک قطعی صورت حال معلوم نہیں ہو سکی۔ اس لئے اس کے بارے میں کوئی حتمی بات اب تک نہیں کہتا۔ اور اصول میں نے بتا دیا کہ ریسک (Risk) منتقل ہونے کی صورت میں؟ کے پہنچنا جائز ہے، البتہ احتیاط کا تقاضا ہر صورت یہی ہے کہ جب تک ڈیلر کی نقل جائے اس وقت تک آگے فروخت نہ کیا جائے۔

”بدلہ“ کا سودا جائز نہیں

اسٹاک پیچھے جس شیئر کی خرید و فروخت کا ایک اور طریقہ بھی رہتا ہے، جس کو ”بدلہ“ کہنا جاتا ہے، یہ بھی فین ٹریڈ کا ایک طریقہ ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص کو جس سوا کی ضرورت ہے اور اس کے پاس شیئر موجود ہیں۔ وہ شخص دوسرے کے پاس وہ شیئر لے کر جاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ میں یہ شیئر آج آپ کو اتنی قیمت پر فروخت کر رہا ہوں، اور ایک ہفتہ کے بعد میں قیمت بڑھا کر اتنے میں خرید لوں گا۔ گو یہ کہ فروخت کرتے وقت یہ شرط ہوتی ہے کہ یہ شیئر قیمت بڑھا کر واپس کرنے میں ہوں گے۔ دوسرے شخص کو آپ فراخت نہیں کر سکتے۔ سوال یہ ہے کہ یہ ”بدلہ“ کی صورت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں۔ اس لئے کہ فرق کا اصول ہے کہ کسی بھی چیز کے اندر

ایسی شرط لگانا جو مختلفائے عقد کے خلاف ہو، جائز نہیں۔ اور خاص طور پر قیمت بڑھا کر واپس لینے کی شرط لگانا حرام ہے، اور یہ شرط فاسد ہے۔ لہذا "بدلت" کی یہ صورت خلاصہ سودی کا ایک دوسرا عنوان ہے بشرط اس کی اجازت نہیں۔

شیرز پر زکوٰۃ کا مسئلہ

ایک مسئلہ شیرز پر زکوٰۃ کا ہے سوال یہ ہے کہ کیا ان شیرز پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ اگر زکوٰۃ واجب ہے تو بلکہ اس طرح اس کا حساب (Calculate) کیا جائے؟ اور کس طرح لائی جائے؟ جیسا کہ میں نے ابتداء عرض کی تھا کہ شیرز اس حصے کی نمائندگی کرتا ہے جو کمپنی کے اندر ہے۔ لہذا اگر کسی شخص نے شیرز صرف اس مقصد کے تحت خریدے ہیں کہ میں اس کو آگے فروخت کر کے اس سے نفع حاصل کروں گا، تو یہ کہ "کپٹل گین" (Capital Gain) مقصود ہے، ان شیرز کا سالانہ منافع وصول کرنا مقصود نہیں، تو اس صورت میں ان شیرز کی مارکیٹ قیمت کے حساب سے اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

لیکن اگر خریدتے وقت اس کا مقصد کپٹل گین نہیں تھا، بلکہ اصل مقصد سالانہ منافع (Dividend) حاصل کرنا تھا، لیکن ساتھ میں یہ خیال بھی تھا کہ اگر اچھا منافع ملا تو بیچ بھی دیں گے، تو ایسی صورت میں زکوٰۃ اس شیرز کی مارکیٹ قیمت کے اس حصے پر واجب ہوگی جو قابل زکوٰۃ اثاثوں کے مقابل میں ہوگی۔ اس کو ایک مثال کے ذریعے سمجھ لیجئے

مثلاً شیرز کی مارکیٹ ویلیو سو روپے ہے، جس میں سے ۶۰ روپے بلڈنگ اور مشینری وغیرہ کے مقابل میں ہیں، اور ۴۰ روپے خام مال، تیار مال اور نقد روپے کے مقابلے میں ہیں، تو اس صورت میں چونکہ ان شیرز کے ۴۰ روپے قابل زکوٰۃ حصوں کے مقابلے میں ہیں، اس لئے ۴۰ روپے کی زکوٰۃ؛ حاکمی فیصد کے حساب سے واجب ہوگی۔ ۶۰ روپے کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ نقشے سے یہ بات اور واضح ہو جائے گی:

شیرز کی مارکیٹ قیمت = ۱۰۰ روپے

کل اثاثے	قابل زکوٰۃ			قابل زکوٰۃ:	
	نقد	خام مال	تیار مال	مشینری	بلڈنگ
۶۰ روپے	۱۰ =	۱۵ =	۱۵ =	۳۰ =	۳۰ =

خلاصہ

خلاصہ یہ کہ صرف ایسی کہنوں کے شمار کی قرعہ و فروخت جائز ہے جن کا فیاد کی کاروبار جائز اور حلال ہو، اور ان شرائط کے ساتھ جائز ہے جو لوہے ذکر کی گئیں۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو شریعت کے احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



حقوق مجرّوہ کی خرید و فروخت

ترجمہ: مفتوح علیہ رحمۃ اللہ "یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ نے کویت میں "جمع المذہب الاسلامی" کے پانچویں اجلاس میں پیش فرمایا، جس کا ترجمہ مولانا عتیق احمد ہشتونی صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حقوق مجرذہ کی خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمین والصلاة والسلام علی سیدنا محمد وعلیہ
وآلہٖ وصحہٖ وسلّم، والذین رفعوا معہم الذین،

وعسی کل میں نفعہم بإحسان فی يوم الدين

دور حاضر میں شخصی حقوق کی مختلف قسمیں وجود پذیر ہو گئی ہیں جو حقیقت میں ”اعیان“ نہیں ہیں۔ لیکن بازاروں میں خرید و فروخت کے ذریعے ان کا لین دین مانج ہے۔ مثلاً قوانین نے ان میں سے بعض حقوق کی فروخت کی اجازت دی ہے اور بعض کی فروخت ممنوع قرار دی ہے لیکن بازار اس طرح کے معاملات سے بھرے ہوئے ہیں، مثلاً مکانات اور دکانوں کی چوڑی، مخصوص تجارتی نام یا ٹریڈ مارک (Trade Mark) یا تجارتی لکسنس کا استعمال، اور وہ حقوق جن کو آج کی زبان میں ”پٹن“، ادبی فنی ملکیت کے حقوق کہا جاتا ہے مثلاً حق تصنیف و اشاعت، حق ایجاد، مارش کا اپنے ایجاد کردہ آثاروں میں حق۔

یہ تمام حقوق موجود تجارتی عرف میں ملکیت قرار دیئے جاتے ہیں، جن پر شخصی اسامی و املاک کے احکام جاری ہوتے ہیں، بالکل اعیان اور مادی اسامی کی طرح جن کی بھی خرید و فروخت ہوتی ہے، انھیں کریم پر دیا جاتا ہے، چر یہ کیا جاتا ہے، ان میں شراعت جاری ہوتی ہے۔

ہمارے سامنے مسئلہ یہ ہے کہ یہ اسلامی شریعت میں ان حقوق کو اسامی قرار دے کر ان کی خرید و فروخت کرنا یا کسی پر نثر طریقے سے ان کا عوض لینا جائز ہے یا نہیں؟

یہ مسئلہ اس سطح اور حد تک فہم میں قدم فقہاء کے جہد میں موجود نہیں تھا اس لئے یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ فقہ کی قدیم کتابوں میں ہمارے زمانے کی ان جزئیات کا حکم تو نہیں ملے گا البتہ فقہاء قدیم سے بہت سے ان حقوق اور ان کا عوض لینے کے مسئلہ پر حکام کیے ہیں، جو اس دور میں موجود اور متصور تھے چنانچہ بعض فقہاء نے ”حقوق مجرذہ“ کا عوض لینے کو جائز کہا ہے اور بعض فقہاء نے حقوق مجرذہ کی بعض اقسام کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ حقوق کے سنبھلنے میں فقہاء کی بحثوں کا استحکام

کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حقوق کے انوار پر کثرت میں اور ان کے بارے میں فقہاء کی عبادتیں باہم مختلف ہیں۔ مجھے ابھی تک کوئی ایسی ضرورت نہیں ملتی جو حقوق کی تمام قسموں پر روشنی ہو اور جو ایسا ضابطہ واضح کرے جس پر مسئلہ حقوق کی تمام جزئیات رکھیں ہوں۔ لہذا اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ قرآن و سنت کے دلائل سے مسئلہ حقوق کے ضوابط استخراج کیے جائیں اور تب فقہ میں تصریح ہوئی وہ جزئیات بھی نتیجہ کی جائیں جو حقوق کے مسئلے میں ائمہ فریقین نے کیے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمارے قدموں کو ہر ذوق پر قائم کرے اور اس مسئلہ میں حق و صواب کے لئے ہرے سینوں کو کھول دے۔ آمین۔

حقوق مجرّمہ کی تسمیہ

جن حقوق کا معرض بنے پر فقہاء نے بحث کی ہے ان کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) شرعی حقوق جن کی وہ حقوق جو شریعت کی خراف سے ثابت ہیں ان کے ثبوت میں قیاس کا کوئی جھگڑ نہیں ہے۔

(۲) عربی حقوق جن کا وہ حقوق جو عرف کی بنا پر ثابت ہیں اور شریعت نے بھی ان حقوق کو تسلیم کیا ہے۔ مگر ان دونوں کی درود تسمیہ ہو جاتی ہیں۔

۱۔ وہ حقوق جن کی شریعت اصحاب سنت کی ضرورت رفع کرنے سے لئے وضع ہے۔

۲۔ وہ حقوق جو اصلہ شریعت ہوئے ہیں۔

مگر وہ حقوق جو اصلہ شریعت ہوئے ہیں ان کی ایک تسمیہ ہیں۔

(۱) وہ حقوق جو اشیاء میں دائمی منافع سے عبارت ہیں مثلاً حق مرور (دست چھنے کا حق) حق شرب (پانی لینے کا حق) حق تسکین (بانی ہونے کا حق) وغیرہ۔

(۲) وہ حقوق جو کسی مبادی اصل چیز پر کسی شخص کا پہلے قبضہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ اسے "حق استیعاب" یا "حق التامع" کہتے ہیں۔

(۳) وہ حقوق جو کسی شخص سے دوسرے کوئی عقد کرنے یا کسی موجودہ عقد کو جاری رکھنے کی صورت میں حاصل ہوتے ہیں مثلاً زمین، مکان، دکان کو کسی پر دینے کا حق، یہ عقد کے مخالف میں سے کسی زمین کو باقی رکھنے کا حق۔

پھر ان حقوق کا معرض نیز دو طریقوں سے ممکن ہے

(۱) ایک یہ کہ فرد بخشی کے ذریعہ غرض لینا جس کی صورت یہ ہوگی کہ بائیں اپنی ملک کو چیز کو اس کے ترہ متعلقیات کے ساتھ مشنری کی طرف منتقل کر دے گا۔

(۲) دوسرے یہ کہ سب اور دست برداری کے طور پر غرض لینا۔ اسی صورت میں دست بردار ہونے والے کا حق تو ختم ہو جاتا ہے لیکن بعض جس کے دست بردار ہونے سے اسی شخص کی طرف حق منتقل نہیں ہوتا جس کے حق میں وہ دست بردار ہوا، لیکن جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی ہے اس کے مقابلہ میں دست بردار ہونے والے کی مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔
انعام قرآنی: دونوں طریقوں کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”انعام فی الذمہ فی ذلک۔ مسمیٰ منصرف ہو جائی نقل و انتفاء۔
التشبیہ۔ مسمیٰ ما هو معوض فی ذلک، کتبیہ و مفرض۔ .. ولہی ما
هو جہر عوض، کلہما بدل و لم یصل۔ .. لای ذلک کذا نقل ملک فی عین
بغير عوض، و اما الاستفادہ فهو اما معوض۔ کما یصلح، و انصرف عی حال
فجميع هذه الصور یسقط فیہا التبت، والا یسقط علی التبادل ما کان
یسکتہ لغير ذلک من الذمہ و ذلک و ذلک۔“ (۱)

”حقوق والامک میں تعریف بھی اس طرح ہوتا ہے کہ مالک اپنا حق اپنی ملکیت
دوسرے کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اور بھی تعریف کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک
اپنا حق اور ملکیت ساقط کر دیتا ہے۔ حق اور ملکیت کی منتقلی بھی بالمعوض ہوتی ہے مثلاً
نقد افرض کی صورت میں اور بھی بالمعوض ہوتی ہے مثلاً بدیہ اور وصیت کی صورت
میں۔ ان دونوں صورتوں میں بالمعوض اشیاء میں ملکیت کی منتقلی ہوتی ہے، حق اور
ملکیت کا ساتھ کرنا بھی بھی بالمعوض ہوتا ہے مثلاً طلق اور مال لے کر صاف کر
دینا۔ ان تمام صورتوں میں ذمیت شدہ حق ساقط ہو جاتا ہے اور دیئے والے کی
طرف وہ چیز منتقل نہیں ہوتی جس کا یا ہوا شخص مالک ہو جاتا ہے یعنی حفاظت نظام
کی نجات اور سر طرح کی چیزیں۔“

ہم پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی قسمیں کو ذکر کر کے ہر ایک قسم پر غور و غفلت کریں گے۔ پھر
فقہاء کی بحثوں سے دور حاضر میں رائے حقوق کا حکم شرعی اور ان کا غرض لینے کا حکم جاننے کی کوشش
کر رہے ہیں۔

حقوق شرعیہ

”حقوق شرعیہ“ سے ہذا مراد حقوق ہیں جن کا ثبوت شارع کی طرف سے ہوا ہے، جن کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے، یعنی ان کا ثبوت اصحاب حقوق کے لئے شارع کی طرف سے ”نفس علی“ یا ”نفس نفی“ کی بنا پر ہوا ہے، مگر نفس نہ ہوتی تو وہ حق ثابت نہ ہوتا مطلق شفعہ حق و لا حق و راحت، حق نسب، حق قصاص، بیوی سے متعلق ہونے کا حق، مطلق، ضمانت اور ولایت کا حق، شوہر کی باری میں بیوی کا حق (حق قسم) ان حقوق کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ حقوق جو اصلہ ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحاب حقوق سے ضرر دور کرنے کے لئے ان کی ضرورت ہوئی ہے۔ انہیں ہم ”حقوق ضروریہ“ کا نام دے سکتے ہیں۔
 دوم: وہ حقوق جو اصحاب حقوق کے لئے اصلہ ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے لئے مشروع نہیں ہوئے، انہیں ہم ”حقوق اصلیہ“ کہہ سکتے ہیں۔

حقوق ضروریہ

”حقوق ضروریہ“ کی ایک مثال حق شفعہ ہے، یہ اصلہ ثابت ہونے والا حق نہیں ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ بائع اور مشتری نے باہمی رضامندی سے جب کوئی بیع کی تو کسی قبضے کو ان دونوں کے درمیان مداخلت کا حق حاصل نہیں ہے لیکن شریعت نے شریک، جائیداد، شریک، حقوق، جائیداد اور پڑوسی کو دفع ضرر کے لئے حق شفعہ دیا ہے، اسی طرح شوہر کی باری میں بیوی کا حق بھی بیوی سے دفع ضرر کے لئے ہے اور شوہر کو اختیار ہے کہ اپنی بیوی سے جب چاہے حقیق اور اس کے ساتھ رات گزارے۔ بیچے کی پرورش کا حق، یتیم کی ولایت کا حق اور اعتبار دی ہوئی بیوی کا اختیار مطلق کا حق بھی حقوق ضروریہ کے ذمے منسوب ہوتے ہیں۔

حقوق ضروریہ کا حکم یہ ہے کہ کسی بھی طریقے سے ان کا عوض لینا جائز نہیں نہ تو فرد نفسی کے ذریعہ، نہ صلح اور دستبرداری کے ذریعہ عوض لینا جائز ہے۔

اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے اصلہ ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوئے ہیں، جب صاحب حق اپنا حق کسی دوسرے کو دینے یا دوسرے کے لئے دستبرد ہونے پر راضی ہو گیا تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ اس حق کے نہ ہونے سے اسے کوئی ضرر لاحق

نہیں ہوگا، لہذا یہ معاملہ اصل کی طرف لوٹ جائے گا اور یہاں اصل اس کے لئے حق ثابت نہ ہوتا ہے۔ لہذا اس کے لئے عوض کا مطالبہ جائز نہیں ہے، مثلاً حق شفعہ میں شفعہ اگر عوض لے کر حق شفعہ سے دستبردار ہو گیا تو یہ بات مشکف ہوئی کہ جو حق اس کے لئے حق شفعہ کے ثبوت کا سبب بنی اس میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے، لہذا اس حق کو ختم کرنے کے سلسلے میں اس کا حق ختم ہو گیا۔ اب اس پر مال لینا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

اسی طرح بیوی کا باری کا حق اس سے دفع ضرر کے لئے ہے۔ جب وہ بیوی اس سے دستبردار ہو گئی تو معلوم ہوا کہ باری ترک کرنے سے اسے کوئی ضرر نہیں پہنچتا، لہذا اس کے لئے اس دستبرداری پر عوض لینا جائز نہیں ہے۔ ”حقیرہ“ کا مسئلہ بھی اسی کے مثل ہے، شوہر نے اسے دفع ضرر کے لئے نکانہ جمع کرنے کا اختیار دیا تو اگر اس عورت نے مال کے عوض میں اپنا اختیار طلاق ختم کر دیا تو معلوم ہوا کہ شوہر کے ساتھ رہنے میں اسے کوئی ضرر نہیں تھا، لہذا وہ عورت اس پر عوض لینے کی حقدار نہیں۔ اسی طرح ہمارے مفصل کی بیوی کو دفع ضرر کے لئے اپنے ہمارے شوہر سے نکانہ جمع کرانے کا حق ہے۔ اگر وہ عورت مال لے کر اس ہمارے شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ نکانہ باقی رہنے سے اسے ضرر نہیں تھا، لہذا اس کے لئے عوض لینا جائز نہیں ہوگا۔

حقوق اصلیہ

حقوق شریعہ کی دوسری قسم وہ حقوق ہیں جو صاحب حقوق کے لئے اصل ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے طور پر ان کی شرمیت نہیں ہوئی ہے مثلاً حق قصاص، نکانہ کو باقی رکھ کر شوہر کا بیوی سے متمتع ہونے کا حق، حق میراث وغیرہ۔

اس قسم کے حقوق کا حکم یہ ہے کہ حق کے طریقہ پر تو ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے، یعنی اس کی محتاجات نہیں کہ خریداری کی طرف وہ حق منتقل ہو جائے اور بالغ کو جو استحقاق تھا وہی خریداری کی طرف منتقل ہو جائے، لہذا استیصال کے دلی کے لئے جائز نہیں کہ قصاص لینے کا حق کسی کے ہاتھ جمع دے اور ولی کے بدلے اس دوسرے شخص کو قصاص لینے کا حق حاصل ہو جائے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ شوہر اپنا حق متمتع کسی دوسرے کے ہاتھ جمع دے اور دوسرا شخص اس کی بیوی سے متمتع ہو اور کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ اپنا حق میراث دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے کہ وارث حقیقی کے بدلے میں وہ دوسرا شخص میراث کا حق دار ہو جائے۔ اس لئے کہ شارع نے یہ حقوق مخصوص شخص کے لئے مخصوص صفت کے ساتھ ثابت کیے ہیں۔ اس طور پر کہ اس صفت کے معدوم ہونے سے حقوق معدوم ہو جاتے ہیں

مثلاً شارب نے حقوق کے دن کے لئے حق قعاص ولى ہونے کی بنا پر ثابت کیا ہے، لہذا اولیت ختم ہونے کی حق قعاص ختم ہو جائے گا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ حقوق خربا قبل انتقال نہیں ہوتے، ہذا ان کی نفع ہو سکتی ہے نہ ہو سکتا ہے، اول میراث ہو سکتی ہے، حق قعاص کی وراثت پر جاری ہوتی ہے، وہ حقیقی وراثت نہیں ہے، بلکہ یہ ایسا حق ہے جو قریب ترین ولی کی عرصہ برہوگی میں، دوسرے جوارز کے لئے اصلاح ثابت ہوتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا، قریب ترین ولی سے یہ حق دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔

لہذا شریعت چونکہ ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف ان حقوق کی منتقل کی اجازت نہیں دیتی، اس لئے فرد بخشی اور مردود کے طور پر ان کا عرض لینا جائز نہیں ہے۔ اس حکم کا خدا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث ہے:

”مَنْ قَسَمَ لِمَنْ عَلَيْهِ وَصْلَةٌ مِنْ عَشِيرَةِ لَوْلَاهُ وَعَهْنُهُ“^۱
کوئی کرہ نہ چوزے وہ نہ کی فرد بخشی اور بیہ کرنے سے منع فرماو۔

ابن صلیح اور بشیراوی کے اراکین ان حقوق کا معاوضہ لیتا ہے، جو ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی کہ صاحب حق اپنا حق استمرار کرنے سے باز آجائے اور اس شخص سے مال لے جائے جسے اس حق کے استثنائی سے نقصان پہنچتا، مثلاً مقتول کے جس ولی کو حق قعاص حاصل ہے، اس کے لئے جائز ہے کہ قاتل سے مال لے کر صلح کرے، یہ مال صاحب حق کے اپنا حق استعمال کرنے سے روکنے کا بدلہ ہے، اور قاتل یہ مال اپنے گواہت کے ضرر سے، پانے کے لئے صرف کر رہا ہے۔ یہ صحیح قرآن و سنت کے تقاضوں اور اہل علم کے اجماع کی بناء پر جائز ہے۔

اسی طرح شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی کے لئے تھوڑے کھانے پانی رکھ کر اس سے قطع ہو لیکن شوہر عورت کی طرف سے دینے جانے والے کے بدلے میں اپنے حق کو استمناء کرنے سے باز آجاتا ہے جس طرح صلح کرنے والی کی شرط کے ساتھ خالق دینے میں ہوتا ہے، ایسا اگر ناخوش تر مانی اور اجتناب امت سے بایا ہے۔

مقتوی ضروریہ اور حقوق اصلہ کے درمیان یہ فرق فقہاء ائمہ میں سے پیری نے شریعت حد و انتظام ذکر کیا ہے، ”ابن عابدین نے بی بی کی بحث کا خلاصہ اس طرح نقل کیا ہے
”وہ صلاہ ان شاء اللہ من طمعة لتسبیح، وحق اللہ لعدو حار وکذا الخ“

سورٹ اور مولیٰ (آزاد کردہ غلام) کی وفات کے بعد حق میراث اور حق دلاؤ دونوں طرف کے میں مذکور ملکیت کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں، لہذا سورٹ اور مولیٰ کی وفات کے بعد شرائط معاوضہ کے ساتھ تقاضا کے طریقے پر اس حق کو فروخت کر لیا یا اس سے دشمن دار ہونا درست ہے جس کا طریقہ ہم فراتس میں بیان کر دیا گیا ہے۔

حقوق عرفیہ

حق کی دوسری قسم کو ہم حقوق عرفیہ کہہ سکتے ہیں۔ حقوق عرفیہ سے مراد دینی حقوق ہیں جن کے ثبوت کا مقام حقوق کے لئے عرف و عادت کی بنا پر ثابت ہوتے ہیں۔ یہ حقوق اس اعتبار سے شرعی ہیں کہ شریعت اسلامیہ نے عرف و عادت کی بنا پر انہیں تسلیم کیا ہے، لیکن ان حقوق کا ماخذ عرف ہے، نہ کہ شریعت، مثلاً راست میں چنے کا حق، پانی لینے کا حق، پانا پھانے کا حق وغیرہ۔
ان عرفی حقوق کی چند قسمیں ہیں:

۱۔ اشیاء سے انتفاع کا حق

اس سے مراد مادی اشیاء کے استغناء کا حق ہے، مگر یہ انتفاع متعین مدت کے لئے ہو تو اجارہ کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہے، اور اس پر اجارہ کے احکام جاری ہوں گے مثلاً زمین مدت کے لئے مکان میں سکونت سے استغناء کرنا، لہذا مالک کے لئے اس انتفاع کا عوض اس طرح لینا جائز ہے کہ وہ اپنا مکان زمین مدت کے لئے طے شدہ کرائے پر کسی کو دے۔

لیکن اگر مالک یہ منفعت دوسرے شخص کی طرف ہمیشہ کے لئے منتقل کرے تو یہ اس منفعت کی فروخت کی شکل ہے۔ فقہائے احناف نے بھی اسے ”بیع الحقوق المجزؤہ“ کے نام سے ذکر کیا ہے۔ اس بیع کے جو از یا عدم جو از کے بارے میں فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔ بعض فقہاء نے حقوق مجزؤہ کا کوئی مطلقاً نہ کہا ہے، بعض حضرات فقہاء نے اسے ”مطلقاً جائز قرار دیا ہے، بعض فقہاء نے بعض حقوق مجزؤہ کی قطعاً قرار دی ہے اور بعض حقوق مجزؤہ کی فروخت کی ناجائز قرار دی ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ بچے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی صورتوں اور ان کے بارے میں فقہاء کے میان کیے ہوئے احکام کے بعد دیگرے ذکر کر دیے جائیں۔ پھر اس باب میں فیصد کن بات بیان کر دی جائے۔

مختلف حقوق

فقہاء نے اس قسم کے جو حقوق ذکر کیے ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں: (۱) حق مرور (۲) حق تعین (۳) حق تحویل (۴) حق شرب (۵) دیوار پر لکھنے کا حق (۶) دروازہ کھولنے کا حق۔
فقہائے احناف کے مشہور قول کے مطابق یہ سارے حقوق حقوق مجرد ہیں جن کی بیع جائز نہیں ہے۔ فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ کی کتابوں میں معروف یہ ہے کہ ان میں سے اکثر حقوق کا عوض لینا جائز ہے۔

بیع کی تعریف

حقیقت میں اس اختلاف کی بنیاد بیع کی تعریف ہے۔ جن لوگوں نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے "مال کا تبادلہ مال سے کرنا" وہ مال کو عین (مادی محدود چیز) کے ساتھ عام کیا انہوں نے حقوق مجرد کی بیع کو ناجائز کہا ہے کیونکہ حقوق مجرد ایمان نہیں ہیں اور جن لوگوں نے بیع کی تعریف کو عام کر کے منافع کو بھی اس میں شامل کیا ہے انہوں نے حقوق مجرد کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

شوافع کا مذہب

فقہاء شافعیہ نے یہاں بیع کی تعریف میں منفعت کی دہلی بیع بھی شامل ہے، چنانچہ علامہ ابن حجر عسقلانی نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے

"عقد بقصد منفعة مني معالي بشرطه اني لا استعده ملكا غيري او منفعة مودة."

بیع ایسا عقد ہے جس میں مال کا تبادلہ مال سے ہو آنے والی شرطوں کے ساتھ تاکہ متعین مادی چیز کی ملکیت یا اس سے ابدی منفعت حاصل ہو جائے۔
شرح دانی نے ابن حجر عسقلانی کی مذکورہ بالا عبارت کی تشریح کرتے ہوئے "مودة" کے تحت لکھ

ہے

"قوله 'مودة' كقولهم ادا عقد عليه بلمعة البيع."^(۱)
مثلاً گزرنے کا حق جب کہ "بیع" کے لفظ کے ذریعہ اس کا معاملہ نہ جائے۔

درست ہو جائے۔ ”حق تعیر“ کا ایک جانے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے سے کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس سطح پر عمارت تعمیر کرنے کا حق اتنی قیمت کے بدلے میں فروخت کیا اور حق سے مراد امتحان ہے۔“

عمار شاطری نے ”البرقوت للقمیس“ میں اس کی تفسیر اس طرح کی ہے:

”بیع لعمه مقابلہ شیء بشیء، وضرعہ عقد معاوضہ مبدلہ نفید ملک عس، ورمعه عنی فنفید، کہ: می بیع حق البصر، ووصح الاستدراک عنی فنفید، وحق البصر علی السطح۔“ (۱)

”نفعت میں بیع ایک چیز کا دوسری چیز سے تبادلہ کا نام ہے لیکن اصطلاحاً شرع میں بیع کی تعریف یہ ہے: مالی معاوضہ کا عقد جس کے ذریعہ کچھ چیز یا کسی منفعت پر دائمی ملکیت حاصل ہو جیسا کہ حق درکار دیوار پر کھڑیاں رکھنے کا حق اور سطح پر عمارت تعمیر کرنے کے حق کی طرح۔“

ان فقہی عبارات سے یہ بات ظاہر ہے کہ دائمی منفعت کا حق فقہاء شافعیہ کے نزدیک مال ہے جس کی خرید و فروخت جائز ہے۔

حنابلہ کا مذہب

فقہاء حنابلہ کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے۔ بیعت کے بیان کے مطابق حنابلہ کے یہاں بیع کی تعریف یہ ہے:

”مبدلہ عین مبدلہ ... و منفعة مباحة مطلقاً، مالی لا تختص بالاحتیاج بحال چون آخر کسمر دار و منفعة تحدر بقرہ بانحد فمما ای عین مبدلہ و منفعة مباحة مطلقاً ... فیشمل نحو بیع کتاب بکتاب و بصر می دار و بیع می دار بکتاب و بصر می دار بصری۔“ (۲)

”بیع ایک مالیت رکھنے والی چیز کا تبادلہ ہے و مطلق مباح منفعت کا تبادلہ ہے جس کی اباحت کبھی ایک حال کے ساتھ مخصوص نہ ہو، (دوسری مالیت رکھنے والی چیز یا مطلق مباح منفعت سے) جیسے گھر کی گڑگاد یا زمین کا دروازہ جس میں کنواں لکھنا

(۱) الیاقوت للقمیس فی مذہب الشافعیہ، ص ۱۰۷، ص ۱۰۸۔

(۲) شرح منہج الدلائل، ج ۲، ص ۱۳۰۔

جائے۔ ان میں سے ایک کا دوسرے سے تبادلہ یعنی ایک طرف میں مالیت اور دوسری طرف منفعت مبادیہ۔ لہذا یہ تعریف ان تمام صورتوں کو شامل ہو گی۔ کتاب کا کتاب سے تبادلہ کتاب کا حق مردود سے تبادلہ یعنی مردود کا کتاب سے تبادلہ ایک عمر کے حق مردود کا دوسرے عمر کے حق مردود سے تبادلہ۔ مردود کو "نئے" الاضافہ "میں بیچ کی متعدد تعریضات ذکر کرنے اور اکثر پر اعتراضات کرنے کے بعد لکھا ہے:

"وقال فی طرحیر: "هو عبارة عن تبادل عين بالعين، أو مفعلة مباحة على المفعول، أو موصى حالاً" ويرد عليه أيضاً: "لوما وانعصرى، والمفعلة فن ان بسم حد فلت، أو فلت هو مفعلة عين أو مفعلة مباحة مطلقاً، راجع حد، كذا ثبت عنى ثمانية مباحة، بعير رسولاً قرص، لسم" (۱)

"الوجہ میں لکھا ہے کہ "بیچ" مالیت رکھنے والی چیز یا مباح منفعت کا دائمی طور پر الی عوض کے بدلے میں مالک بنانے کا نام ہے "اس تعریف پر یوں اور قرض کے ذریعہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔ خاصہ کہ یہ ہے کہ کوئی تعریف اعتراض سے خالی نہیں ہے۔ بلکہ کہتا ہوں کہ اگر اس طرح تعریف کی جائے کہ بیچ کسی چیز یا مطلق مباح منفعت کا رہا اور قرض کے بغیر کسی دوسری چیز یا مطلق مباح منفعت کے بدلے دائمی طور پر مالک بنانے ہے تو اعتراض وارد نہ ہوگا۔"

ہوتی ہے کشاف القناع میں لکھا ہے۔

"(و یصح ان یشتري مراعی ملک عمره) ذلک کثر لو حیرھا (و) ان یشتري (موصداً فی حالک یفتحہ مالاً) (و) ان یشتري (مفعلة فی قرص) (بحرفھا ثراً) (خبر ط کون ذلک مملوفاً ان ذلک نفع مفسود، فعز به کما نور و یصح ایضاً ان یشتري: (علو بیت بنی علیہ سبک موصوفاً) لو یصح علیہ حطب موصوفاً لانه ملک للشمع فجوز به کاذر من و مسمی "موصوفاً" ہی مملوفاً (و) (و کذا لو کان شیت) الذی یشتري علوه (بعیر مسمی الذی یوصف بخلو و لعل) لیکن موصوفاً و لیس صبح لانه ملک للشمع فیکون ان الذی یشتري (و یصح فعل ذلک) ان ما ذکر من

التحاد ممر فی ملک غیرہ، لو موضع فی حلقہ بفتحہ بئنا، لو بفتحہ فی
لرصہ بفتحہا ثراء، لو نحو بیت یسی علیہ سیاء، لو بفتح علیہ حشا
معلومیں (صلحا لدا) ای موبدا، وهو فی معنی فبیع (ومنی رال)
سیان، لو الحنب (وله اعادته) لانه استحق المقادیر (سواء رال
لسقوط) ای سقوط سیان، لو الحنب، لو رال (لسقوط الحلقہ) الی
استأجره لذلك (لو) رال (لغیر ذلك) کہلعمہ اہا (وله) ای لرب
لبت (الصلح علی روالہ) ای لراۃ العلو عن بیت (لو) الصلح بعد لہا
دائمہ علی (عدم عودہ) سواء کان ما صلحہ بہ مثل العرص الی صولح
بہ عنی وصدہ، لو قل، لو اکثر، لان هذا عوض عن البعۃ المستحقۃ لہ،
فیصح بما اتفقا علیہ۔ (۱)

”کسی دوسرے کی ملکیت میں گزرگاہ خریدنا جائز ہے، چاہے وہ مکان ہو یا کچھ اور
ہو، اسی طرح کسی دوسرے کی دیوار میں دروازہ کھولنے کے لئے مخصوص حصہ خریدنا
اور دوسرے کی زمین میں کتواں کھودنے کی جگہ خریدنا جائز ہے بشرطیکہ جبکہ متعین و
معلوم ہو، کیونکہ یہ بھی منفعۃ مقصودہ ہے لہذا امکانات کی طرح اس کی بیع بھی جائز
ہوگی، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ کسی مکان یا کمرہ کا طور خریدنے کا کسی پر باہم طے
شدہ انداز کی عمارت بنائے یا اس پر طے شدہ کتڑیاں رکھے کیونکہ طو بھی بائع کی
ملکیت ہے، لہذا اس کی بیع بھی زمین کی طرح جائز ہے۔ لفظ ”موصوف“ سے مراد
معلوم ہے۔ اسی طرح اس مکان کا طور خریدنا بھی جائز ہے جو مکان ابھی تعمیر
نہیں ہوا ہے بشرطیکہ طو اور مثل کے اوصاف بیان کر دیے ہوں تاکہ صحیح معلوم ہو
جائے۔ طو وغیرہ کی بیع درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بھی بائع کی ملکیت ہے لہذا
اسے اس کا معاوضہ لینے کا حق ہے۔ اسی طرح دا کی بیع کے طور پر بھی مذکورہ بالا
معاملات کرنا جائز ہے یعنی دوسرے کی ملکیت میں راستہ بنانا، دروازہ کھولنے کے
لئے دیوار کی مخصوص جگہ لینا، یا کسی کی زمین میں کتواں کھودنے کا حق لینا یا عمارت
بنانے کے لئے کسی مکان یا کمرے کا طو لینا یا متعین کتڑیاں رکھنے کے لئے طو
حاصل کرنا، یہ بیع بھی بیع کے حکم میں ہے، اور جب طو کی عمارت یا کتڑی گر جائے تو

اسے دوبارہ طو پر عمارت بنوانے یا ٹکڑی رکھنے کا حق ہے کیونکہ شہری عموماً کے
 بدستار سے باقی رکھنے کا حقدار ہے، خواہ وہ پورے مکان یا ٹکڑی خود بخود گر گئی ہو یا اس
 دیوار کے منہدم ہونے کی وجہ سے گر گئی ہو جسے اس نے گرا یہ پر لیا تھا یا کسی اور وجہ
 سے گر گئی ہو۔ مثلاً اسے منہدم کرنے کی وجہ سے . . . کتب مکان کے لئے جو تڑپے
 کہ خریدار سے اس کا حق طو ختم کرنے کے لئے صلح کر لے، یا طو کے منہدم ہونے
 کے بعد صاحب طو سے اس بات پر صلح کر لے کہ دوبارہ عمارت تعمیر نہ کرے۔
 خواہ بن دوں کی صلح اتنے معاوضے پر ہوئی ہو جتنا معاوضہ کرے کر صاحب طو نے
 مالک سے معاوضہ لیا تھا یا اس سے کم پر صلح ہوئی یا اس سے زیادہ پر، کیونکہ یہ اس
 مختلف کا عوض ہے جس پر استحقاق بہت ہو چکا ہے، لہذا جتنے پر دو لوگ راضی ہو
 چاہیں اس صلح پر جائز ہے۔“

ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ولا محذور ان سی ذلک، ولا بحر ح و ر و ش و لا سیاطا غنی ذوب بحر
 داعد ولا نادر اقلہ . . . ولی صالح هل الدرب من ذلک غنی عودہ
 معلوم حذر، وفل انقاضی وصحاب الشہمی لا محذور، لانه بیع لہواء
 دون الفل، ولا سی فیہ باحہم، فجاء کمالو ادولوا بحیر ہوض،
 ولا ملک لہم، وحاز لہم انہ عروضہ کافراہ“

”الثبت ۱۵۵۱: ما بحر بشرط کون ما بحر ح معلوم لہ فعدو می
 لہ روح و نسو، وھکذا لہ حکم فیہ اذا اسر جہ فی ملک انسان معین لا
 بحر بحر ۱۵۱۱، و بحر بظہ بحر، و بحرہ اذا نکس معلوم
 ۱۵۱۲۔“ (۱)

”جواب (۱) دوسری جانب نہ لکھا ہوا اس میں پتہ دینا یا روغن دان نکالنا اچھے
 بنا، اس کی میں رہنے والوں کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اگر گلی والوں
 نے کچھ تعمیر عموماً لے کر اس پڑے میں صلح کر لی تو جائز ہے، قاضی اور فقہاء
 شافعیہ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ فسخ کی جگہ ہے قرآن کی نہیں۔ ہادی
 دلیل یہ ہے کہ جس طرح اگر گلی والے کسی معاوضہ کے بغیر اسے اپنی زمین پر جائز

اگر عرض دے کہ کھدہ، باغ کسی تعریف کے لئے شریک یا جڑی سے سزا کر لی تو تعریف جائز ہوگا۔

ابن قدامہ یہ بھی فرماتے ہیں:

”ولا يجوز ان يحفر في الطريق لئلا يفسد من نفسه، سواء سفلها لحد الحفرة، أو ليستخرج منها ما ينفع به ولا غير ذلك..... ولو صلح لعل لادب على ذلك، بمعنى جائز.“^(۱)

”جو راستہ پار ہوا اس میں اپنے لئے کنواں کھودنا جائز نہیں ہے، چاہے یہ کنواں بارش کے پانی کے لئے کھودا ہو، یا پانی حاصل کرنے کے لئے یا کسی اور مقصد کے لئے کھودا ہو۔ البتہ اگر گلی والوں سے کنواں کھودنے پر معاوضہ دے کر سزا کر لی ہے تو جائز ہے۔“

مالکیہ کا مذہب

فقہائے مالکیہ کے یہاں بیج کی مشہور تعریف وہ ہے جو ابن عربی کی طرف منسوب ہے وہ یہ ہے:

”عقد معلوض علی غیر منافع، ولا مشقة لفضة.“^(۲)

”بیج ایسا عقد معاوضہ ہے جو منافع پر نہ کیا جائے اور نہ ہی لذت حاصل کرنے کے لئے کیا جائے۔“

اس تعریف سے اجارہ اور کرایہ نادہ کی نکل جائے گی، کیونکہ ان دونوں میں منافع پر عقد ہوتا ہے، نفع بھی اس تعریف سے خارج ہے، کیونکہ نفع لذت حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، اس تعریف کے ظاہری الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مالکیہ کے نزدیک بیج مادی اشیاء ہی کی ہو سکتی ہے، منافع اور حقوق کی نہیں ہو سکتی۔

لیکن اس تعریف کے برخلاف فقہاء مالکیہ کے یہاں بعض ایسی بیج کا اجازت ہے جو حقوق اور منافع کی بیج پر مشتمل ہوتی ہیں چنانچہ مالکیہ کے یہاں حق تعلیٰ کی بیج جائز ہے، اسی طرح دیوار میں لکڑی گاڑنے کے حق کی بیج بھی جائز ہے، چنانچہ علامہ درر الشرح الکبیر میں لکھتے ہیں:

”و (جائز) بیع (عقود) بلعده، ہی قضاء، (نوقی عقود) بان بقول شخص

(۱) خزانة المفاتيح ج ۵ ص ۳۵۔ (۲) مواہب الجلیل لمصنف ج ۳ ص ۲۱۵۔

لھذا حب ارض یعنی عشرۃ اذرع مثلاً موی جانبہ دائرہ صحت (اس وصف
 ثبام) الاسفل والا علی لفظاً نو عدادہ للخروج من النعینۃ وطفر و بلسان
 الا علی صحیح الجہاد اذنی غرق۔ ساء الاسفل ولكن ليس له ان يمس ما
 دخل منه الا يرمي الاسفل ... (۱) حار عقد علی (غور حدیث) ای
 حسہ، فی شمل، شملہ، د فی حاکم لاخر بیعا او اجازہ، وخرق موضع
 طودع علی مستندی نو فیکری (۱)

”فضا کے اوپر فضا کی بیچ جائز ہے مگر کئی محض زمین کے مالک سے کہے کہ اپنی
 زمین پر تم جو عمارت تعمیر کرو گے اس کے اوپر کسی ذراع فضا میرے ہاتھ بیچ دو لیکن
 اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ لنگھوں میں یا عرف و عادت کی بنیاد پر نیچے اور اوپر
 والے مکانوں کے اوصاف طے کر لیے جائیں تاکہ یہ بیچ جہات اور غرر سے نکل
 جائے۔ اوپر کی منزل والا نیچے کی عمارت کے اوپر کی پوری فضا کا مالک ہو جائے گا۔
 البتہ اوپر والے کے لئے جائز نہیں کہ وہ نیچے والے کی رضامندی کے بغیر اس کی حد
 میں تعمیر کرے۔“

اور دوسرے کی دیوار پر لکڑیاں رکھنے کی بیچ کرنا یا اجارہ پر لینا جائز ہے اور دیوار
 پر جس جگہ لکڑیاں رکھی جائیں ان جگہوں کا کٹنا یا توڑنا خریدار یا کرایہ دار کے لئے
 جائز ہوگا۔

علامہ خطاب یہ مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”ولا يجوز لمشتا الميراث بيع ما على سعة الا نادى ببيع، لان النقل على
 حاله وبهم م أنه منث ما قرق بناء من الميراث لا به لا يتصرف
 به لحق الباع في النقل۔“ (۲)

”فضا خریدنے والے کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی محنت کے اوپر کی فضا بائع کی
 اجازت کے بغیر کسی اور کے ہاتھ بیچ دے اس لئے کہ اوپر والے مکان کا بوجھ بھی
 اصل بائع کی دیوار پر پڑے گا۔ اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فضا خریدنے
 والا اپنے مکان کے اوپر کی فضا کا مالک تو ہو گیا لیکن دیوار پر بوجھ ڈالنے کا جرح
 بائع کا ہے اس کی وجہ سے وہ اوپر کی فضا میں تصرف کرنے کا حق نہیں رکھتا۔“

بجور ہدا می قول ثالث؟ قال لا يجوز هدا حلتی، ولم اسمع من
ثالث فيه منشاء الا ان بشرط له ساء بيه، لان يسی هدا موقوفه، فلا راس
مملك (۱)

”میں نے عرض کیا آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک آدمی اپنی فضا میں سے دس
ذراع کے اوپر کی دس ذراع فضا چاہے تو کیا ایسا کرنا امام مالک کے قول کے
اعتبار سے جائز ہوگا؟ انہوں نے فرمایا کہ میرے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور
میں نے اس بارے میں امام مالک سے کوئی بات نہیں سنی ہے، یہ کہ اس بات کی
شرط لگا دی جائے کہ فضا کا مالک اس جگہ عمارت تعمیر کرے تاکہ فریاد اس کے اوپر
عمارت تعمیر کر سکتا ہو اس سے بھی کوئی حرج نہیں ہے۔“

علامہ زرقانی نے منفعۃ کی مع کوئی مع کے اقسام میں ذکر کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں
”الموقع جمع بين وجمع لاختلاف اوضاعه، كجمع للمبني، وجمع للمبني، و
جمع للمبني“ (۲)

”موقع مع کی مع ہے جمع اس واسطے لایا گیا کہ اس کی مختلف قسمیں ہیں مثلاً زمین کی
مع، دین کی مع، منفعۃ کی مع۔“

ان تمام مباحثوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن منافع کو ابن عرفہ نے مع کی تعریف سے خارج کیا
ہے وہ موقوف منافع ہیں جن کو اجارہ یا کرایہ داری کہا جاتا ہے جہاں تک منافع موبدہ (دامنی منافع) کا
تعلق ہے تو اس کی مع مالک کے یہاں بھی جائز ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

احناف کا مذہب

فقہائے احناف کے یہاں مع کی مشہور تعریف یہ ہے ”ال مال کا مال سے چارہ کرنا“ (۳) بعض
فقہاء نے یہ تعریف کی ہے ”ایک مرغوب چیز کا دوسری مرغوب چیز سے چارہ کرنا“ (۴) لیکن مرغوب چیز
سے مراد احناف کے یہاں مال ہی ہے کیونکہ علامہ کاسانی جنہوں نے مع کی یہ تعریف کی ہے انہوں
نے دوسرے مقام پر یہ بھی لکھا ہے کہ ”مع مال سے مال کے چارہ کا نام ہے“ (۵) اسی طرح صاحب

(۱) المدوۃ الصبری، ج ۱، ص ۵۱۔ (۲) شرح الزرقانی، ج ۳، ص ۳۵۔

(۳) انظر الراش، ج ۵، ص ۳۵۔ (۴) جامع المحتاج، ج ۵، ص ۱۳۳۔

(۵) حراج الحدیث، ج ۵، ص ۱۳۰۔

اللہ والہ اللہ! نے شرع متعلقہ لاجری میں صراحت کی ہے کہ مرغوب چیز سے مال ہی مراد ہے۔

مال کی تعریف

مال کی تعریف میں فقہاء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، ابن عابدین لکھتے ہیں:

”المراد بالمال ما يميل اليه الطبع، ويمكن الاحتراز، نوبت الاحتراز،
والسلب عت بفسل اسمر كذا، و يعصمه، والتقوم ببيت به ودر لحة
لأنه لا يضر به شئ“ (۱)

”مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے
اس کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو وہ مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے
ثابت ہوتی ہے اور ”تقوم“ مالیت بنانے کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے اور شرعاً اس
سے شتار جائز ہونے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔“

اس کے بعد ابن عابدین نے مال کو الی القدر سے نقل کیا ہے:

”المال اسم بغير الادمی حلق لمصالح الادمی، وامکن الاحتراز
والنصرف به علی وجه الاستیثار“ (۲)

”مال اس غیر انسان کا نام ہے جو انسان کے مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور اسے
اپنی حفاظت میں لے لینا اور اس میں اپنی مرضی سے تصرف کرنا ممکن ہو۔“

ان دونوں تعریفوں میں سے کوئی تعریف ایسی نہیں ہے جو حج کو ایمان میں محصور کرتی ہو اور
حقوق یا دینی منافع کو صراحۃً حج کی تعریف سے نکال دیتی ہو لیکن الدعا القدر کے معنی علماء الدین
مسکونی نے متعلقہ لاجری میں ایسی تعریف کی ہے جو حج کو ایمان میں محدود کر دیتی ہے چنانچہ وہ
لکھتے ہیں:

”والمراد بالمال حین یجری فیہ التماس والابتدال“ (۳)

”مال سے مراد وہ ایمان (دینی اور دنیوی چیز) ہے جس کے بارے میں لوگوں کے
درمیان رغبت اور غرض پائی جائے اور اس کا استعمال کیا جاتا ہو۔“

مال کی تعریف میں اس بات کی صراحت کہ وہ ایمان میں سے ہونی چاہئے، اگرچہ حنفی کے

(۱) رد المحتار ج ۳، ص ۳۰۰ (۲) رد المحتار ج ۳، ص ۳۰۰

(۳) اللہ اعلمی، مجالس جمعۃ السنی، ج ۳، ص ۳۰۰

علامہ کسی اور فقیر کے یہاں اتنی وضاحت سے نہیں ملتی تھیں مگر فقہائے احناف کے کلام اور ان کی تعریفات سے یہ بات مستند ہوتی ہے کہ مال کی تعریف میں رعیت ان کے یہاں ملحوظ ہے اسی لئے شیخ مصطفیٰ ذرہ نے ان تعریفات پر تنقید کرتے ہوئے مال کی ایک دوسری تعریف کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

”مال ہر وہ چیز ہے، ذات قبضہ و ذیقہ بین الناس“ (۱)

”مال ہر وہ چیز ہے جو لوگوں کے درمیان ادنیٰ قیمت رکھتا ہو۔“

ان دونوں تعریفوں کا تقاضا یہ ہے کہ مالی مادی چیزوں میں محدود ہو، متاع ہو، موقوف مجرودہ کو شامل نہ ہو، اسی لئے فقہائے احناف نے متاع اور موقوف مجرودہ کی بیچ جو تردد ہونے کی صراحت کی ہے۔ فقہائے احناف نے صراحتاً لکھا ہے کہ حق تعالیٰ کی بیچ جائز نہیں ہے۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

”سئل وعلو یس رجلیر احمد ما فذاع صاحب العلو علوہ لم یجرہ لان

اھوہ ایس۔“ (۲)

”اگر ایک آدمی کی بیچ کی منزل ہے اور دوسرے آدمی کی اوپر کی منزل اور دونوں

منزل میں سہد ہو گئیں ان کے بعد اوپر کی منزل کے مالک نے اپنے حق طوع وفاق دیا تو یہ

جائز نہیں ہے کیونکہ لفظ مال نہیں ہے۔“

صاحب پر ایہ لکھتے ہیں:

”ان سئل فاعنی بس معانی لان ایس۔ ما یمنک۔ مخرج ذرہ۔“ (۳)

”کیونکہ حق تعالیٰ مال نہیں ہے اس لئے کہ مال وہ ہے جس کی اجازت نہیں ہو۔“

اسی طرح حق تعالیٰ کے عدم جواز کی بھی فقہائے احناف نے صراحت کی ہے۔ میں نے کسی

مفتی فقیر سے یہاں حق تعالیٰ اور حق تعالیٰ کے جواز کا حکم نہیں دیکھا۔ (۴)

لیکن بعض فقہائے احناف نے حق مردود اور حق شرب کی بیچ کو جائز کہا ہے۔ اس سلسلہ میں

فقہائے احناف نے جو کچھ لکھا ہے اس میں یقین کرتے ہیں۔

احناف کے نزدیک حق مردور کی بیچ

حق مردور کی بیچ کے سلسلے میں فقہائے احناف کے یہاں دو روایتیں ہیں۔ پہلی روایت

زیادات کی ہے جس میں کوئی جائز کہا گیا ہے۔ دوسری روایت کتاب انقضاء کی ہے جس میں حق

(۱) امتداد المسائل، اطلاق لفظ الرعی، ج ۱، ص ۳۳۵۔ (۲) جامع المعانی، ج ۵، ص ۱۳۵۔

(۳) فتح القہود، ج ۵، ص ۲۰۲۔ (۴) رد المحتار، ج ۲، ص ۱۰۲۔

سے متعلق ہے جو باقی رہنے والی نہیں یعنی عورت، لہذا حق تعلی منافع کے مشابہ ہو گیا اور حق مرد باقی رہنے والی چیز سے متعلق ہے یعنی زمین سے لہذا حق مرد ایمان کے مشابہ ہو گیا۔"

علامہ ابن امام نے اس فرق پر یہ اعتراض کیا ہے کہ بیع جس طرح باقی رہنے والی چیز کی ہوتی ہے اسی طرح باقی نہ رہنے والی چیزوں کی بھی ہوتی ہے اس لئے باقی رہنے والے ایمان اور باقی نہ رہنے والے ایمان میں فرق کرنا درست نہیں، پھر ابن امام نے ایک اور فرق بیان کیا ہے وہ یہ ہے

"ان حقو للمردود بمقتضى رده الزمان، وهو مردود عيسى، فمستحق له بحكمه ليس، بل هو للمسمى فقط بمقتضى رده الزمان، وهو ليس بحسب المال" (۱)

"کہ حق مردود زمین سے متعلق ہوتا ہے اور زمین ایک ایسا مال ہے جو مادی اور محسوس ہے لہذا اس سے متعلق حق کو بھی مین کا حکم حاصل ہوگا۔ اس کے برخلاف حق تعلی فضا سے تعلق رکھنے والا حق ہے اور فضا مین مال نہیں ہے۔"

فقیر ابواللیث نے زیادات کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے جس میں حق مردود کی بیع کو ناجائز کہا گیا ہے، اس لئے کہ حقوق مجرودہ کی بیع جائز نہیں ہوتی۔ لیکن "الدر المختار" میں ذکر کیا گیا ہے کہ اکثر مشائخ نے جواز کی روایت کو اختیار کیا ہے۔ ابن عابدین اس کے تحت لکھتے ہیں

"قوله 'انه احد عامة المنافع' قال المصنفون وهو لمصالحهم، وهو للمعنى، ومصبرات والمردود ليس حق للمسمى حيث لا يجوز، هو ان حق للمردود حق متعلق برفده لا... مال هو عيسى، فمستحق له بحكمه ليس، بل هو للمسمى فقط بمقتضى رده الزمان، وهو ليس بحسب المال" (۲)

"صاحب الدر المختار کا قول 'قوله احد عامة المنافع' کے بارے میں سماکانی لکھتے ہیں کہ یہ صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، حق مردود اور حق تعلی جو ناجائز ہے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ حق مردود ایسا حق ہے جو زمین سے متعلق ہے اور زمین مین مال ہے، لہذا اس سے تعلق رکھنے والے حق کو بھی مین کا حکم حاصل ہوگا، اس کے برخلاف حق تعلی فضا سے متعلق ہے اور فضا مین مال نہیں ہے۔"

اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ متاخرین فقہاء اختلاف کے نزدیک رائے یہ ہے کہ حق

مرد کی بیچ جائز ہے۔ کیونکہ حق مرد میں سے تعلق رکھنے والا حق ہے لہذا بیچ کے جائز ہونے میں اسے بھی جین کا حکم حاصل ہو گیا۔ اس اصل کی بنیاد پر مناسب یہ تھا کہ زمین پر پانی بہانے کے حق کی بیچ جائز ہو کیونکہ یہ بھی ایسا حق ہے جو زمین سے متعلق ہے یعنی زمین سے لیکن فقہاء نے حق تمسک کی بیچ کو منع کیا ہے، کیونکہ پانی بہانے کا عمل مجہول ہے، اس لئے منع نہیں کیا کہ وہ حق مجرد کی بیچ ہے جیسا کہ صاحب "ہدایہ" کی بیان کی ہوئی علت سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس علت کا تقاضا یہ ہے کہ اگر پانی بہانے کا عمل متعین کر دینے سے جہالت دور ہو جائے اور پانی اس متعین عمل سے تجاوز نہ کرے تو حق تمسک کی بیچ بھی جائز ہوگی۔

حق شرب کی بیچ

حق شرب کی بیچ کے بارے میں بھی فقہائے ائمہ کے اقوال مختلف ہیں چنانچہ غنی مسلک کی ظاہر روایت یہ ہے کہ حق شرب کی بیچ جائز نہیں ہے۔ بھر نہت سے مشائخ نے عرف کی بنیاد پر حق شرب کی بیچ جائز قرار دی ہے۔ "وذا لکنا" وغیرہ میں عدم جواز پر فتویٰ ہے۔ لیکن ظہر فائز سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جن فقہاء نے حق شرب کی بیچ کا عرف قائم ہونے کے باوجود اس کے جواز سے منع کیا ہے ان حضرات نے غرر اور جہالت کی وجہ سے منع کیا ہے، اس وجہ سے نہیں کہ حق شرب مال نہیں۔ چنانچہ امام رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"بيع شربة فاسدة، فانه من حقوق السج بسرلة الاوصاف، فلا يبرء ببيع ثم هو مجهول في نفسه غير مفسود التسمية، لان المبيع لا يبرئ بغيري الماء، ثم لا يفسد في رصعة معروفة قال: "لو كان شيئا الامام يحكمي عن مستأذنه انه كان يعني بجوار بيع الشربة بدون الارض، ويقول: فيه عرف طاهر في ديلونا ينصف، فانهم يبيعون الماء" فالعرف فطاهر كان يفتي بجوارزه، ولكن المعروف انما يفتي بفساد لا نفس بحلاله، واللهى عن بيع فطره من بخلاف هذا المعروف فلا يعتبر." (۱)

"حق شرب کی بیچ فاسد ہے، کیونکہ یہ بیچ کے حقوق میں سے ہے اور بیچ کے حقوق بیع کے اوصاف کے وجہ میں ہیں لہذا طہرہ اس کی بیچ نہیں کی جاسکتی۔ بھر حق شرب فی نفس مجہول ہے، اس کے حوالہ کرنے پر قدرت نہیں کیونکہ بائع جائع ہی

نہیں کہ پانی چاروی ہوگا یا نہیں؟ اور پانی چاروی کرنا اس کے اقدیاء میں نہیں۔ اور ہمارے شیخ الامام اپنے استاد سے نقل کرتے تھے کہ دوا میں کے بغیر حق شرب کی کتب کے جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اس کے بارے میں ہمارے دیر "سنت" میں واضح عرف موجود ہے کہ وہگ پانی پیجتے ہیں۔ "غرض یہ کہ واضح عرف کی بنیاد پر وہ حق شرب کی کتب کے جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے، لیکن عرف کا اعتبار ان جگہوں پر ہوتا ہے جہاں عرف کے خلاف نص موجود نہ ہو اور حق شرع سے ممانعت والی حدیث اس عرف کے خلاف صحیح و درست نص ہے لہذا یہ عرف قابل اعتبار نہیں ہے۔"

امام سرحدیؒ نے ہر جواز کے دو اسباب بیان کیے ہیں، پہلا سبب یہ ہے کہ شرب صحیح کے حقوق میں سے ہے لہذا مستحکم اس کی کتب نہیں ہو سکتی اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شرب کی کتب میں دھوکہ اور جہالت ہے اور جب جائز کہنے والوں نے عرف ظاہر سے استدلال کیا تو امام سرحدیؒ نے ان کے رد میں صرف غرر و جہالت کی بات ذکر کی۔ اور لکھا کہ عرف میں اس کی ملامت نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے اس غرر کو جائز کہا جائے جس کی نص میں ممانعت آئی ہے، یہ نہیں فرمایا کہ عرف اس قابل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے حقوق کی کتب جائز ہو۔

ابن ہاتم نے بھی اس کی ممانعت کی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"ثم بتقدير انه حفظ من الماء فهو مجهول التقدير فلا يجوز بيعه وهذا وجه منع مشايخ بغدادی بعد معرفاً" (۱)

"پھر اس تقدیر پر کہ "شراب" پانی کے ایک حصے کا نام ہے جس کی مقدار مجہول ہے لہذا اس کی کتب جائز نہیں ہوگی اس وجہ سے مشارک بتامام نے مستحکم اس کی کتب کو منع کیا ہے۔"

"بہرہ" کی عبارت ابن ہاتم سے بھی زیادہ صریح ہے، چنانچہ کہتے ہیں:

"وانما لم يحرم بيع الشراب وحده من طاهر الرواية للحيلة، لا باعتبار انه ليس بمال" (۲)

"ظاہر الروایت میں تمنا "شراب" کی کتب کو جہالت کی وجہ سے ناجائز کہا گیا ہے اس وجہ سے کہ "شراب" مال نہیں ہے۔"

امام شریعت نے دوبارہ یہ مسئلہ کتاب النور میں زیادہ تفصیل کے ساتھ لکھا ہے اور آخر میں بیچ شرب کو عرف کی وجہ سے جائز کہنے والے مشائخ متاخرین کا قول ذکر کیا ہے اور ان کے قول پر کوئی تنقید نہیں کی ہے۔

چنانچہ وہ کہتے ہیں:

”وَحَصْرُ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ مَنَاصِبِهِمْ قَدْ أَهْنَىٰ لِي بَيْعَ الشَّرْبِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ تَرْوِيعٌ مُلَاعَدَةٌ مُظَاهَرَةٌ فِيهِ فِي مَعْضِ الْفُلُكِ، وَهَذِهِ عِلَّةٌ مَعْرُوفَةٌ بِتَسْفِيفِ الْفُلُكِ لَمْ يَجُورِ الْأَصْحَابُ لَكُنْ، مَلَأَ وَلِيَّ الْبَيْتِ الْفُلُكُ بِشَيْءٍ فَكُنْتُ مَعَ الشَّرْبِ مَلُونٌ الْأَصْحَابُ“ (۱)

”مشائخ متاخرین میں سے بعض نے شرب کی بیچ کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، مگر یہ اس کے ساتھ زمین کی بیچ نہ کرنا چاہئے۔ ان حضرات نے یہاں بعض شہروں کے عرف کی بنیاد پر کہا ہے، چنانچہ صرف شرب کی بیچ ”تسفی“ کی عرف عادت ہے، ان حضرات نے فرمایا ہے کہ اصحاب کو تنہا شرب کی وجہ سے جائز نہ کیا گیا ہے اگرچہ قیاس کا خلاف اس کے خلاف تھا۔ اسی طرح زمین کے بغیر شرب کی بیچ بھی عرف کی وجہ سے جائز ہوگئی۔“

فقہاء احناف نے بیچ شرب کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے حقوق کے مسئلہ میں بیچ دہی یا شیشہ معہ ہونٹیں جو حق مردود اور حق تسفی کی بیچ کے مسئلہ میں ان کی بحثوں سے معلوم ہوئی۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”حق اگر کسی مین مال سے متعلق ہو تو اس کی بیچ جائز ہوگی بشرطیکہ وہاں کوئی مانع خلاف ضرر اور جہالت وغیرہ نہ پایا جائے۔“

بعض متاخرین احناف نے لکھا ہے جن حقوق کی بیچ جائز نہیں ہے مثلاً حق نعویٰ، حق تسفی، حق شرب ان کا عوض لینا بطریق بیچ تو جائز نہیں، لیکن صلح کے طریقے پر ان کا عوض لینا جائز ہے۔ خلاصہ خلاصہ اتنی ہی بات کے بدرجہا مخالف سے دستبردار کی کامیابی کا مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”قَوْلُ“ وَهَلْ مَا ذَكَرْتَهُ مِنْ حَوَازِ الْأَعْيَاضِ عَنِ الْحَقُوقِ الْمَحْرُوفَةِ بِمَالٍ بِغَيْرِ أَنْ يَحْوَظَ الْأَعْيَاضُ مِنْ حَقِّ تَعْنِيٍّ وَعَنِ حَقِّ الشَّرْبِ“ وَهِيَ حَقٌّ مُسَبِّحٌ بِمَالٍ، هَذِهِ مُطْفِقَةٌ لَمْ تَنْتِ لِأَصْحَابِهَا لِأَجْلِ دَفْعِ الْفُجُورِ عَنْهُمْ بَلْ يُبْنَىٰ عَلَيْهِ الْبِنَاءُ بِحَقِّ سَرْعَىٰ فَصَاحِبُ - قِيَامُ إِذَا هَذَا

عموماً، فالتوا ان لا حق اعادہ کے ہیں، جب تک کہ صاحب المسلم، ہذا
 من عنہ لیسہ، بیان مضمون بھی ان امور، ثلث عن وجہ المدح
 والقصص، لا عن وجہ لیسہ، کما حذر فیروز عن الوصف وحوہ
 لاسیما اذا کن صاحب حق القیو فقیر، قد عجز عن اعادہ عہدہ، ہذا
 بحر، ذلت ان عنی لوجہ القیو ذکرہ، بنصرہ، فہذا عنی والبحر، وجہ
 سببہ اہم

”میں کہہ ہوں کہ حقوق مجردہ کا مال کی صورت میں عوض لینے کا جواز ہونقہا۔ نے
 ذکر کیا ہے اس کی بنیاد پر مناسب ہے کہ حق فعل، حق شرب اور حق مسکلی کا عوض
 ملی لینا بھی جائز ہو، کیونکہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے دفع ضرر کے لئے ثابت
 نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحاب حقوق کے لئے ان حقوق کا ثبوت ابتداء حق شرعی کی بنا
 پر ہوا ہے لہذا جس شخص کو حق طو حاصل ہے اگر اس کا طو مفہم ہو جائے تو اسے
 دوبارہ طوئی تعمیر کا حق ہے جس طرح پہلے اس کا طو تھا، اب وہ شخص متعین مال
 کے بدلے میں دوسرے شخص کے لئے طو سے دستبردار ہو گیا تو مناسب یہ ہے کہ اس
 کے طور پر یہ بھی جائز ہو، کیونکہ اس کے طور پر جائز نہ ہو، جس طرح سے دفع ضرر
 کے حق سے دستبردار ہو جائز ہوتی ہے خصوصاً اس وقت جب کہ حق طو والا شخص ایسا
 محکومت ہو کہ طوئی دوبارہ تعمیر سے عاجز ہو، کیونکہ اگر نہ کوہ بالا طریقے پر اس
 کے لئے حق طو کا عوض لینا جائز نہ ہوگا تو اسے ضرر پہنچے گا۔ واللہ اعلم بالصواب“

یہ ان بحثوں کا حاصل ہے جو میں نے منافع کی بیخ اور ایمان سے تعلق رکھنے والے حقوق کے
 مسئلہ میں فقہاء احناف کے یہاں پائی ہے۔

اس نوع کے حقوق کے احکام کا خلاصہ

آگے بڑھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو فقہی حارنمی اوپر ذکر کی گئیں ان کا خلاصہ
 یہاں درج کر دیا:

- (۱) بیخ کی تعریف کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ فقہاء شافعیہ اور حنبلیہ بیخ کے معنی
 ہونے کی شرط نہیں لگاتے بلکہ منافع ”موجبہ“ (دائمی منافع) کی بیخ کو بھی جائز قرار دیتے
 ہیں۔ فقہاء مالکیہ کی بعض فروع سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔

(۲) فقہاء احناف نے اگرچہ بیع میں معیج کے عین ہونے کی شرط لگائی ہے لیکن ان لوگوں نے قبہ مرد کی بیع جائز قرار دی ہے اور جواز کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ ایسا حق ہے جو عین سے منتقل ہے بلکہ اجزاء بیع میں اسے عین کا حکم حاصل ہو گیا۔

(۳) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کا احناف کے یہاں وہی عمر ہے جو اعیان کا ہے یعنی حقوق کی بیع جائز ہے بشرطیکہ اس میں بیع سے کوئی اور فائدہ موجود نہ ہو مثلاً دھوکہ اور جہالت۔

(۴) جو حقوق اعیان سے تعلق نہیں رکھتے مثلاً حق تعلیم، ان کی بیع احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ لیکن اگر وہ اصل ان کا عوض لینا جائز ہے جیسا کہ بعض فقہاء متاخرین نے ذکر کیا ہے۔

ان چاروں نکات کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو حقوق عرفیہ اعیان سے تعلق رکھتے ہیں ان کی بیع ائمہ مذاہب کے نزدیک جائز ہے، احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ فقہاء احناف نے کہا کہ حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں لیکن یہ قسم احناف کے نزدیک اس عموم کے ساتھ نہیں ہے جس کا الفاظ سے ہم دیکھتے ہیں، بلکہ فقہاء احناف نے اس قسم سے اعیان سے تعلق رکھنے والے بعض حقوق کا استثناء کیا ہے اور بعض اشیاء کو اس سوال میں داخل کرنے میں عرف کو بظاہر دخل ہے اس لئے کہ جیسا کہ ابن حبان نے کہا ہے کہ ہایت لوگوں کے مال جاننے سے ثابت ہو جاتی ہے لہذا "حقوق" جب عرف میں ثابت رکھے گئے مال میں لیے گئے ہیں اور لوگ ان کے ساتھ اموال والا معاملہ کرتے ہیں تو ان کی بیع بھی درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہوتی چاہئے۔

(۱) واقعی الحال ثابت ہو، حتمی میں متوقع نہ ہو۔

(۲) دونوں صاحب حق کے لئے اصلہ ثابت ہو، بھل و نفع ضرر کے لئے ثابت نہ ہو۔

(۳) واقعی ایسا ہو جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکے۔

(۴) تحقیر کرنے سے اس حق کی تحدید ہو جاتی ہو اور غریب و محتاج کو مستلزم نہ ہو۔

(۵) جڑوں کے عرف میں لین دین کے سلسلہ میں اس حق کو اموال و اعیان کی حیثیت حاصل ہو۔

حق اسبقیت

حقوق عرفیہ کی دوسری قسم کو ہم "حق اسبقیت" کا نام دے سکتے ہیں۔ "حق اسبقیت" سے مراد یہ ہے کہ مبرع الاصل چیز پر سب سے پہلے قابض ہونے کی وجہ سے انسان کو مالک بننے کا جو حق یا

اس مال کے ساتھ جو خصوصیت حاصل ہوتی ہے اسی کو حق استیلا کہا جاتا ہے، مثلاً افتادہ زمین کو قابل استعمال بنانے سے مالک بننے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

بعض فقہاء شافعیہ اور حنابلہ نے اس حق کی بیخ کا مسئلہ بھی ذکر کیا ہے اور اس بات پر اتفاق فقہاء کا اجماع ہے کہ انسان بجز اور افتادہ زمین کو قابل استعمال بنانے سے اس مالک بن جاتا ہے، صرف افتادہ زمین میں بجز گارنے سے انسان کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی، البتہ حق ملک حاصل ہو جاتا ہے چنانچہ جس شخص نے کسی زمین میں بھرد غیرہ گار کر نشان لگایا وہ اس زمین کو قابل کاشت بنانے کا ادبوں کے مقابلے میں زیادہ مقدار ہے۔ فقہاء شافعیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ بجز گارنے سے قابل کاشت بنانے کا جو حق انسان کو حاصل ہوتا ہے اس حق کی بیخ جائز ہے یا نہیں؟ حاکم رقی "نہیۃ الکفر" میں تحریر فرماتے ہیں

"من سارع فی عمل احیاء ولم یعمہ، کحفر الابواب، و علی یفہ
نصب الحجر، و حرر حشاہ، و جمع نراد، و حفر حطوط، و محجر
علیہ ای جامع احیاء، وہ لم یعمہ، بشرط کونہ یعمہ کعمہ ودم اعمی
عمارہ حلال، وحبسہ ہو حق بہ من غیر، احتصاصاً لا مکرراً
الاصح، نہ لا یصح یعمہ ولا یعمہ، کما قالہ المصنف، حلالہ لعمامہ،
لعمامہ مر الہ غیر مالک، حق التملک لا یباع، کحق التعمہ و التماسی یصح
یعمہ و کفانہ باع حق الاحتصاص۔" (۱)

"جس شخص نے قابل استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن اسے مکمل نہیں کیا مثلاً غو
کھودی یا بقر نصب کر کے یا لکڑیاں گار کر یا مینڈھ بنا کر یا کھج کر کسی زمین پر
نشان لگایا تو دوسرے کے لئے وہ زمین ممنوع ہو جاتی ہے یعنی اس کے اس مال کے
نتیجہ میں دوسرے کے لئے اس میں تصرف کرنا ممنوع ہے لیکن اس ممانعت کی شرط
یہ ہے کہ اس نے اتنی ہی زمین پر نشان لگایا ہو جو اس کی ضرورت کے بقدر ہے اور
جسے قابل استعمال بنانے پر وہ فی الحال قادر ہے، اس صورت میں وہ شخص دوسروں
کے مقابلے میں زیادہ مقدار ہو گا لیکن وہ زمین اس کی ملکیت نہیں کہلائے گی۔ لیکن
زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس شخص کے لئے اس حق اور اختصاص کا پتہ اور بہرہ کرنا صحیح
نہ ہو گا جیسا کہ ماوردی نے لکھا ہے (داری کے برخلاف) کیونکہ یہ بات پیچھے گزر

تجلی ہے کہ وہ شخص، ملک نہیں ہے (بلکہ حق صرف حاصل ہوا ہے اور حق
شخص کی طرح حق تمسک کی بیج بھیج نہیں ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی بیج
پرست ہے۔"

انجور شرح المہذب میں ہے کہ

تَوَلَّى نَحْمُ رَحْلَ عَوْنًا وَهُوَ اِنْ خُفِيَ عَنْ اَحِبَّاهِ وَبِمِ بَسْمِ اَحِبَّاهِ فَاسْتَبَدَّ
مِنْ غَيْرِهِ وَنَ بَقْدَهُ اَلَى غَيْرِهِ وَبِمِ شَامِي حَقِّهِ وَنَ مَاتَ اَسْتَقْبَلِ
دَلَّتْ اَلَى رَاثِهِ لَانَّهُ حَقُّ نَفْسِكَ تَلَّتْ لَهْ فَاسْتَبَدَّ مِنْ رَاثِهِ كَالْبَسْمِ وَارِ
بِاَعَةِ فَبِهِ وَحِبَّاهِ اَحْمَدًا وَهُوَ مَوْلَى اَلْحَقِّ اَلَا بِحَقِّهِ لَانَّهُ صَرَحَ
بِهْ فَاسْتَبَدَّ بِمِ وَالتَّائِي بِهْ لَا يَصِحُّ وَهُوَ لِمُطَهَّبٍ اَلَا لِمِ بَعْدَكَ بِسْمِ اَفْضُو
بَسْمِ تَبَعِهِ كَمَا يَصِحُّ قَبْلَ الْاِسْمِ. (۱۰)

"تا کہ کسی شخص نے اللہ اور زمین پر حق کے تقاضات لگائے یعنی اس نے زمین کو قابل
استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن ابھی عمل نہیں کیا تو دوسروں کے مقابلہ میں
اس زمین کا زیادہ قدر ہے۔ اور اگر اس نے اپنے حق دوسرے شخص کی طرف
منتقل کیا تو دوسرا شخص اس کا زیادہ قدر ہو جائے گا۔ اور اگر اس شخص کا انتقال ہو
گیا تو یہ حق اس کے وارث کی طرف منتقل ہوگا کیونکہ اس شخص کے لئے حق تخلیک
غایت ہو چکا ہے۔ لہذا اس کے مرنے کے بعد یہ حق وارث کی طرف منتقل ہو جائے
گا جس طرح حق شخص منتقل ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس نے یہ حق بیچ دیا تو اس کے
بارے میں یہ قول ہیں، پہلا قول جو ابوالحق کا ہے وہ یہ ہے کہ یہ بیج بھیج ہو جائے گی
کیونکہ جب وہ شخص اس زمین کا حقدار ہو گیا تو اس کی فرد بخشی کا مالک بھی ہو گیا؛
دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بیج بھیج نہ ہوگی، یہی اسلئے مذہب ہے اس لئے کہ ابھی وہ شخص
اس زمین کا مالک ہو ہی نہیں ہے لہذا اس کی فرد بخشی کا بھی، ملک نہیں ہوگا اس
شرح شیخ مکان کا، ملک ہونے سے پہلے اس کے بیچنے کا اختیار نہیں رکھتا۔"

خطیب ثریانی نے لکھا ہے کہ ابوالحق نے اس حق کی بیج کو جائز کرتے وقت طاعت یہ بیان کی
ہے کہ یہ حق اتنے میں کی بیج ہے جس طرح قمبر اور رہائش کے لئے گھر کے علو کی بیج نیچے والے مکان کی
بیج کے بغیر جائز ہوتی ہے۔ (۱۱)

(۱) تعلق انجور شرح المہذب، ج ۱۱، ص ۵۵۔ (۲) مفتی الحق، ج ۱، ص ۷۰۔

وقبل - بحدود له ببعه - وهو احتمال لاسي الخطأ، واختصهما حي
 فمسحور، وهو عتق والحدوى المسحور (۱)
 ”جس شخص نے کسی اتنا ذمہ زمین کو تحیر کر اس پر ضمانت رکھے وہ اس زمین کا مالک
 نہیں ہوا۔ لیکن وہ شخص اس زمین کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور اس کے بعد
 اس کا وارث حقدار ہے، اسی طرح وہ شخص بھی حقدار ہے جس کی طرف یہ شخص اس
 زمین کو ذرائع کے بغیر منتقل کرے۔ لیکن نشان لگانے والے شخص کے لئے اس زمین
 کی بیع جائز نہیں ہے، یہی مذہب درست ہے اور اسی مذہب پر امام اہل حقین کے
 آثار ہیں۔ ”الواجب“ وغیرہ میں اس کو جرم کے ساتھ بیان کیا ہے، الحنفی، شرح
 الکبیر، شرح المارثی، شرح ابن منجا، الغرر، القاضی وغیرہ میں اسی قول کو ترجیح دی گئی
 ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس شخص کے لئے زمین کی بیع جائز ہوگی، ابوالغضاب کا
 ایک قول بھی ہے ماحقر، ادرعہ میں اور الحدادی وغیرہ میں دونوں اقوال کو کسی ایک کی
 ترجیح کے بغیر ذکر کیا ہے۔“

مسئلہ شافعی اور مسلک حنبلی دونوں میں رائج نہیں ہے کہ حق تسلک کی بیع جائز نہیں ہے لیکن
 حنابلہ میں سے ”ہوتی“ نے ذکر کیا ہے کہ عدم جواز صرف بیع کے سلسلہ میں ہے لیکن درست برداری اور
 صلح کے طور پر حق تسلک کا عوض لینا جائز ہے۔
 عامہ ہوتی لکھتے ہیں۔

”والبسر له) ای لمن قلنا انه احق ببيع من ذلك الماين (بیعہ) لانه لم
 يملكه كمن اشغفه قبل الاخذ، وكمن سبق له مباح لكن الفروغ عه
 بسوئر لا حنى وجه البيع حاكم، كما ذكره ابن عمر الله فاسا على
 الحنفی۔“ (۲)

”جو شخص بیعت کر رہا ہے کسی چیز کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہو چکا ہو،
 اس کے لئے اس چیز کو بیچنا جائز نہیں ہے کیونکہ ابھی وہ اس چیز کا مالک نہیں ہوا ہے
 جیسے کہ حق شفعہ کو بیچنا جائز نہیں جب تک زمین پر قبضہ نہ کر لے یا جس شخص کا قبضہ
 کسی مباح چیز پر پہلے ہو وہ مالک ہونے سے پہلے اس کو بیچ نہیں سکتا۔ لیکن فرد خلی
 کے بغیر اگر وہ شخص عوض لے کر کسی کے حق میں دست بردار ہو جاتا ہے تو یہ جائز ہے

جیسا کہ ابن عمر رحمہ اللہ نے طلع پر قیاس کرتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے۔
 حق اسطیت کی ایک صورت وہ ہے جس کو فقہاء نے ذکر کیا ہے مثلاً جو شخص مسجد میں کسی خاص
 جگہ سب سے پہلے پہنچ گیا وہ اس جگہ کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور اسے یہ اختیار ہے کہ وہ کسی
 دوسرے کو اپنے اوپر ترجیح دے کر وہ جگہ دیدے، لیکن اس حق کا چھٹا اس کے لئے جائز نہیں، البتہ علامہ
 بیہقی نے ذکر کیا ہے کہ عرض نے کراہی حق سے دست بردار ہونا جائز ہے۔

فقہاء، حنفیہ اور مالکیہ کی فتاویٰ میں مجھے نہیں ملا کہ کسی فقہ نے حق اسطیت کی بیخ کا مسئلہ
 بھیڑا ہو۔ فقہاء احناف اور مالکیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ افتادہ زمین پر کنٹنر لگانے سے وہ شخص زمین
 کے استعمال کرنے اور زمین کا مالک بننے کا زیادہ حقدار ہو جاتا ہے، لیکن مجھے اس حق کی کتب کی بحث ان
 فقہاء کے یہاں نہیں ملی۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے نزدیک بھی حق اسطیت کی بیخ جائز نہ ہو والا یہ
 کہ دست برداری کے طور پر ہو۔

حق اسطیت کی بیخ کے مسئلہ میں عجمی شری کا غلام یہ ہے کہ اگرچہ بعض فقہاء اس بیخ کو جائز
 سمجھتے ہیں لیکن فقہاء کی بڑی جماعت کی رائے اس کے حرم جواز کی ہے البتہ حق اسطیت سے مال لے
 کر بعور صل کے دست بردار ہو جائے فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ واللہ سبحانہ و اعلم۔

حق عقد

حقوق کی تیسری قسم کو ہم "حق عقد" کا نام دے سکتے ہیں۔ "حق عقد" سے ہماری مراد کسی
 دوسرے کے ساتھ عقد کو جو میں مانے یا عقد کو باقی رکھنے کا حق ہے، مثلاً مکانات اور دکانوں کو خالی
 کرنے کا حق، لہذا یہ مالک مکان وہ ملک دکان کے ساتھ عقد اجارہ کو جو میں لانے یا اس کو باقی رکھنے
 کا حق ہے، اسی طرح شاہی وظائف یا اوقاف کے وظائف کا حق، یہ حکومت یا وقف کے حتمی کے
 ساتھ عقد اجارہ کو باقی رکھنے کا حق ہے، ان دونوں حقوق کا عوض لینے کے مسئلہ پر فقہاء نے کام کیا
 ہے۔ اس سلسلہ میں فقہاء نے جو بحثیں کی ہیں، ان کا خلاصہ ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ
 ہی افہم دینے والا ہے۔

مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کا مسئلہ

اگر کسی آدمی کا اوقاف میں کوئی مستقل ملازمت ہو جس کی اسے خود کو ملتی ہو مثلاً مسجد کا، یا
 موزن یا کوئی ملازم ہو اور شرائط اوقاف کی بنیاد پر یہ ملازمت دائمی ہو، لہذا وہ ملازم اس ملازمت پر باقی

ہے کہ اگر زندگی بھر عقد جاری رہتی رہے تو حق کا مانگ ہے۔ اب اس حق کا عوض لینے کے سلسلے میں فقہاء نے کام کیا ہے۔ فرہنگی کے نزدیک اس حق کا عوض لینے کو کسی نے بھی جائز نہیں کہا ہے، لیکن دست برداری اور صلح کے ذریعہ اس حق کا عوض لینے کے سلسلے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض فقہاء نے اس کے عوض لینے کو منع کیا ہے یہاں تک کہ یہ بھڑا حق ہے جس کا عوض لینا جائز نہیں ہے اور بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔

متاخرین فقہاء اہل سنت کی ایک جماعت نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کی صراحت کی ہے، واللہ اعلم بالصواب

توفی والدہ "الحمد لله على ما فعله من الخير والبر" والحمد لله على ما فعله من الخير والبر
والحمد لله على ما فعله من الخير والبر والحمد لله على ما فعله من الخير والبر
والحمد لله على ما فعله من الخير والبر والحمد لله على ما فعله من الخير والبر
والحمد لله على ما فعله من الخير والبر والحمد لله على ما فعله من الخير والبر

اشارہ میں ہے کہ متفرق مجددہ کا عوض لینا جائز نہیں ہے، مثلاً حق شفعہ، اسی بنیاد پر اوقاف کی ملازمتوں کا عوض لینا بھی جائز نہیں ہوگا اور "اشارہ" میں "الارض العرف" مع "الارض" کی بحث سے آخر میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لیکن بہت سے فقہاء نے عرف خاص کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے اور اس کی بنا پر مال کے بدلے وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔

ابن ماجہ بن نے "الدر المختار" کی مذکورہ بالا عبارت کے اہل میں اس مسئلہ کی حوالہ تحقیق کی ہے اور یہ بات ثابت کی ہے کہ ذوال من وظائف کا جواز عرف خاص پر بھی نہیں ہے بلکہ یہ دوسرے فقہی نقطہ پر مبنی ہے، جہاں تک اس حق کو حق شفعہ پر قیاس کرنے کا تعلق ہے تو یہ قیاس مع الفارق ہے، جیسا کہ ذمہ نے بحث کے آغاز میں حادی بی و غیرہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ حق شفعہ، دفع ضرر کے لئے مشروع ہوا ہے، اور جو متعلق دفع ضرر کے واسطے مشروع ہوتے ہیں ان کا عوض لینا جائز نہیں ہوتا، لیکن "حق و غلبہ" ایسا حق ہے جو صاحب حق کے لئے اصلاح ثابت ہوا ہے لہذا اس کا عوض لینا حرام نہیں ہوگا جیسا کہ حق قصاص وغیرہ میں ہوا ہے۔ اسی بنا پر علامہ ابن ماجہ بن نے فرمایا ہے کہ حق کا

غرض اپنے کا عدم جواز مطلق نہیں ہے۔ پھر انہوں نے اپنی گفتگو اس عبارت پر ختم کی ہے:

”ورثت بخط بعض خطہ عن المعنى ابي المسعود انه عني بجواز اخذ
لخصوص في حق الفقار والتصرف وعدم الرجوع، وبالجملة والمسالمة
ظنية، والمظنر المشابة للبحث فيها مجال. وان كان الاظهر فيه ما قلناه
فالاولى ما قلناه في المعنى انه ينبغي الارادة العلم بعده.“ (۱)

”میں نے ملحق اور ملحوظ کی نقل کردہ بعض علماء کی تحریر دیکھی ہے کہ انہوں نے حق
قرارداد کو تصرف اور حق عدم رجوع کے بارے میں غرض لینے کے جواز کا فتویٰ
دیا، مگر اس کا کام یہ ہے کہ یہ مسئلہ غلطی ہے اور ظاہر قضا ہے اور اس مسئلہ میں بحث کی
گنجائش ہے، مگر چونکہ زیادہ ظاہر و عینی ہے جو ہم نے کہا لیکن ادنیٰ وہ ہے جسے صاحب
بحث نے لکھا ہے کہ اس کے بعد فیما بعد عام مناسب ہے“ (یعنی دوسرے کو تمام
واجبات سے بری کر دے)

مناظرین انتہاء شافیہ نے بھی مال کے بدلے میں وظائف سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا
ہے، چنانچہ علامہ شریعتی لکھتے ہیں:

”والحق قولہ رحمہ اللہ تعالیٰ بحل لزول عن الوظائف ماحال، ای لانه
من السام للبعالة، فیتحقق بالزول وبسقط حقہ.“ (۲)

”واقعہ نے مال کے بدلے میں وظائف سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا تھا کیونکہ
یہ بھی جہد کی ایک قسم ہے، لہذا دست بردار ہونے والا شخص مال کا مستحق ہوگا اور
اس کا حق ساقط ہو جائے گا۔“

شریعتی نے بھی اپنے حاشیہ میں اسے تسلیم کیا ہے بلکہ انہوں نے مال کے بدلے میں
”جواک“ سے دستبردار ہونے کا جواز بھی اسی پر مندرج کیا ہے۔

”جواک“ جا کیہ کی جمع ہے، جا کیہ متعین رقم ہے جو کسی شخص کو بیت المال سے بطور عطیہ ملا
کرتی ہے۔ احناف کے یہاں اس کی جمع جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ایسے شخص کے ہاتھ دین کی فتح ہے جس
کے لئے وہ دینا لازم نہیں ہے، (لاحظہ ہو رد المحتار)

لیکن انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ قسم اوقاف کی دینی ملازمتوں میں جلدی ہوگا، حکومت کی
ملازمتیں جن میں دین نہیں ہے، ان کا غرض لینا جائز نہیں ہوگا۔ چنانچہ علامہ شریعتی لکھتے ہیں:

”وَمَا السَّامِعُ الْقَدِيمَةُ كَالْكَتَبَةِ الْمُنِيَّةِ يَفْرُونَ مِنْ حِجَّةِ الْبَاشَاءِ فِيهَا
وَالْفَاغَرِ لَهُمْ لَمَّا يَنْصَرِفُونَ فِيهَا شَبَابَةٌ عَنِ صَاحِبِ الدَّوْلَةِ فِيمَا صَطَّ مَا
يَنْتَفِقُ بِهِ مِنَ الْمَصَانِحِ، فَهُوَ مَخِيرٌ بَيْنَ ابْتِدَائِهِمْ وَعَرْلِهِمْ وَلَوْ دَلَّ حُجَّةُ
فَلَيْسَ لَهُمْ بِدَ حَقِيقَةٍ عَلَى شَيْءٍ يَنْزِلُونَ عَنْهُ بَلْ مَنَى عَزْلُوا عَنْهُمْ لَمْ يَزَلُوا
وَإِذَا اسْتَفْطَوْا جَعَلَهُمْ عَنِ شَيْءٍ لَعَبَرَهُمْ فَلَيْسَ لَهُمْ الْعُودُ إِلَّا حَتْلِيَّةٌ جَدِيدَةٌ
مَعْرُورَةٌ لَوْ لَا يَلَا يَحْزَنُ لَهُمْ أَحَدٌ عَرَضَ عَلَى نَزْلِهِمْ.“ (۱)

”جہاں تک حکومت کے عہدوں کا تعلق ہے مثلاً دہکرد میں جو بادشاہ کی طرف سے
مقرر کیے جاتے ہیں ان کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ وہ ملک سلطان کی طرف
سے بنائے تصرف کرتے ہیں جیسا معمار کا تعاضد ہوتا ہے اور پاشا کو یہ اختیار ہوتا
ہے کہ انہیں ملازمت میں اپنی رکھے یا بلا وجہ بھی معزول کر سکتا ہے لہذا معزول کو اس
چیز پر متعلق بقصد تصرف حاصل نہیں ہے جس سے وہ دستبردار ہو رہے ہیں بلکہ جب
بھی وہ اپنے کو معزول کر لیں تو معزول ہو جائیں گے اور جب ان لوگوں نے کسی
دوسرے کے لئے اپنا حق ختم کر لیا اب دوبارہ معاہدے کے بغیر انہیں دوبارہ نہ حق
حاصل نہیں ہوگا اور ان کے لئے دستبرداری پر کوئی لینا جائز نہیں۔“

اسی طرح اگر حکم مذہب منجلی میں بھی معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً بندہ نے کہا ہے کہ جس شخص نے وقف
میں کوئی ملازمت حاصل کی وہ اس کا زیادہ اقتدار ہو گیا اور اس کے لئے یہ جائز ہے کہ دوسرے کے لئے
اسی حق سے دستبردار ہو جائے البتہ اسی کے لئے اس حق کی بیع جائز نہیں۔ (۲)
لیکن یہی نہیں۔ نے ذکر کیا ہے کہ بیع کے بغیر صرف عوض لے کر اسی ملازمت سے دستبردار ہو کر اس
کے لئے ہے۔ اسی طرح کے چند مسائل ذکر کرنے کے بعد یہی نتیجہ نکلتے ہیں۔

”وَلَيْسَ لَهُ إِذَا لَمْ يَخْلُصْ ظِلًّا لَهُ إِسْقَى بِطَرَفٍ مِنْ ذَلِكَ الْعَلَبِ (بیعہ) لِأَنَّهُ لَمْ
يَسْلُكْهُ كَعَقْدِ الشُّعْطَةِ قَبْلَ الْإِخْذِ، وَكَمَنْ سَبَقَ إِلَى مَبَاحٍ، لَكِنْ نَزَلُوا عَنْهُ
مَعْرُورٌ لَا عَنَى وَحْدَهُ فَبَيْعٌ سَائِرٌ، كَمَا ذَكَرَهُ ابْنُ مَسْرُوقٍ فِيهِ، فَهِيَ
لِحُجَّتِهِ.“ (۳)

(۱) حاشیہ عمر منسی علی ہدیہ المکاشفہ، ج ۱، ص ۳۷۸۔

(۲) الاضافہ لمراد، ج ۱، ص ۶۰۔

(۳) شرح تفسیر الایاد، ج ۲، ص ۹۶۔

”جو شخص کسی چیز کا زیادہ مقدار ہو اس کے لئے اس چیز کی بیچ جائز نہیں ہے کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں ہے، مثلاً مکان یا دکان ملنے سے پہلے حق شفعہ کی بیچ اور شفا جس شخص نے کسی مباح چیز کی طرف سبقت کی اس کا اس مباح چیز کو بیچنا جائز نہیں لیکن سبقت کرنے والے شخص کا بیچ کے بغیر عوض لے کر اس سے دستبردار ہونا جائز ہے جیسا کہ ابن عمرؓ نے ظلع پر قیاس کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔“

مجھے اپنی ناقص تتبع و وحش کے بعد مالکیہ کے یہاں دفعہ ثب سے دستبرداری کے بارے میں کوئی چیز نہیں ملی لیکن وہ لوگ جاسد کی بیچ کو جائز کہتے ہیں^(۱) ہونگے ہے کہ شاید نزول من الوفاق کے مسئلہ کو اسی پر قیاس کرتے ہوں۔ واللہ بہوان اعلم۔

بإسادة مال کے بدلہ میں دکان سے دستبرداری کے جواز پر اس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضرت حسن بن علیؓ بخلاف سے حضرت سجادؓ کے حق میں دستبردار ہوئے اور مال کے بدلہ میں ان سے صلح کی۔ علامہ بدائع بن عقیل اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

”وفيه جواز حلیم فلعينه نعمه اذا راي في ذلك صلاحاً للمسلمين، وحرف اخذ لسان علي ذلك واعطاه بعد استبعاد شرطه بان يكون مسروبا له اولى من نازله وان يكون لمسلمين من ماله“۔^(۲)

”اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ علیؓ اگر مسلمانوں کے لئے بہتر سمجھے تو اپنے کو برطرف کر سکتا ہے اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ خلافت سے دستبرداری پر مال لینا اور شرائط پوری ہونے کے بعد خلافت دینا جائز ہے، اسی طور سے کہ جس کے حق میں دستبرداری ہو رہی ہے وہ دستبردار ہونے والے سے زیادہ بہتر ہو اور خراج کیا ہوا مال خرچ کرنے والے کی ملکیت ہو۔“

بہر حال اس باب میں فقہاء کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حق ملازمت کی بیچ جائز نہیں ہے لیکن جو یہ فقہاء متاخرین اس بات کو جائز کہتے ہیں کہ صاحب ملازمت اپنے حق سے دستبردار ہو جائے اور اس شخص سے مال لے لے جس کے حق میں دستبردار ہوا ہے۔

پھر فقہاء کا اسی بارے میں اختلاف ہے کہ وہ شخص جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے وہ اس ملازمت کے لئے دستبرداری ہی کی بنا پر نہیں ہو جائے گا یا نہیں؟ ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے وہ ملازمت کے لئے متعین نہیں ہوگا بلکہ متولی اوقات کو اختیار ہوگا

(۱) دیکھئے مواہب اللیال للخطاب، ج ۳، ص ۲۳۳۔ (۲) محمد الفکری شرح منہج الفقہاء، ج ۲، ص ۲۳۳۔

نے لی یعنی ستمبر وار ہو گیا۔ یہ بات مخفی نہیں کہ فریقین نے درمیان محض دسمبر وار
مقصود نہیں تھی۔ خصوصاً جب کہ سلطان یہ قاضی نے اس وظیفہ اور تجارت پر ستمبر وار
ہونے والے کو ہی باقی رکھا۔ اس صورت میں تو اسی کے تھوڑے فاصلوں میں عوضوں کا
جمع ہونا لازم آئے گا اور یہ بات قواعد شرع کے خلاف ہے۔“

اس سلسلے میں احقر کی رائے یہ ہے کہ جب سلطان وقاصی نے حیدرآباد و خلیفہ پر دستبرد دار ہونے والے ہی کو بستی صاحب تو دستبرداری کے معاوضہ کو واپس لینے کا جواز ظاہر ہے۔ اس کی ایک وجہ تو وہ ہے جس کا ذکر امام ابن عابدین نے کیا ہے کہ دونوں موضوعوں کا کسی کے تصرف میں جمع ہونا لازم آئے گا۔ لہذا اس لئے کہ صاحب و خلیفہ دستبرداری پر غرض کا تحقق ہوا تھا اور جب اسے دستبرداری میں نہ ملے تو وہ مال کا تحقق بھی نہیں ہوا لہذا اس پر لازم ہے کہ وہ غرض کو واپس کرے۔

آمر قاضی یا متولی اوقاف نے اس کی استہداری کو نافذ کر کے اسے ملازمت سے فارغ کر دیا۔
ایک اور قاضی یا متولی وقف نے اس کی جگہ اس شخص کو مقرر نہیں کیا جس نے حق میں وہ استہداری کو معاوضہ
کی تیسرے شخص کا معاوضہ یا تو قواعد شرع کا تقاضہ یہ ہے کہ جس شخص کے حق میں استہداری ہو اس شخص
اسے معاوضہ دار ہونے والے شخص سے استہداری کا معاوضہ واپس لینے کا اختیار ہو، کیونکہ فقہاء سے صحیح
معاوضہ دار حقینہ کا عوض لینے کو چاہئیں کہا ہے جلد صلح اور استہداری کے طور پر معاوضہ لینے کی
اجازت اسی ہے۔ حق کی بیع اور مال کے ۔ لے میں حق سے استہداری میں فرق یہی ہے کہ بیع
غیر ارادی کی طرف اس چیز کو منتقل کر دیتی ہے جس کا بائع ملک تھا اور استہداری "ملکیت" کے منتقلی کی
طرف منتقل نہیں کرتی جس کے حق میں استہداری ہوئی ہے، صرف اتنا ہوتا ہے کہ استہداری کے مال
اپنے حق قائم کر دیتا ہے، جس شخص کے حق میں استہداری ہوئی ہے اسے صرف اتنا ملتا ہے جتنا ہے کہ
استہداری ہونے والے کی طرف سے عزامت فسخ ہو جاتی ہے۔

۱۱۔ قرآنی نعتیں اور احکامات کا فرق پر پوری وضاحت سے گفتگو کی ہے۔

فرماتے ہیں

[illegible]

فان ذلك كله نفع من في اعيان غيرهم

واما الاستقاط فهو ما عوص كالتلفع، والمعنى ما لم يكن له ملكية وبيع
فبعد من نفسه والمصلحة عنى الدين والغير، فجمع هذه الصور بسقط
فيها الخدمت ولا ينفع الى الناس، كما ينسكه المنقول له من نهضة
وجع فبعد وسجوها (۱)

”حقوق واطلاق میں تصرف کی دو صورتیں ہیں۔ ایک فسخ کرنا، دوسرے مانت
کرنے۔ پھر فسخ کرنے کی مختلف قسمیں ہیں۔ (۱) میان میں باعوض منتقل کرنا مثلاً
بیع اور قرض (۲) منافع میں باعوض فسخ کرنا مثلاً چارہ، ساقہ اور عزاوت (۳)
بلاعوض فسخ کرنا مثلاً یہ وصیت، حرجی وقف، بیہ صدقہ، کفارہ، زکوٰۃ، کفارہ کے
انسان میں سے سرتہ کیا ہوا، بہاد کا ذل، غنیمت، ان سب میں اعیان کی ملکیت بغیر
وفس فسخ ہوتی ہے۔

اور استقاط یا تو باعوض ہوگا جس طرح غلط میں ہوتا ہے۔ ہی طرح مال کے
پر لے میں معاف کرنے، غلام کو مکاتب بنانے، غلام کو اجی کے ہاتھ بیچنے، دین اور
تقریر پر مسلح کرنے میں ہوتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں ثابت شدہ حق اور ملکیت
ساقط ہو جاتی ہے لیکن بذل کی طرف وہ چیزیں منتقل نہیں ہوتیں جس کا مبادلہ ل
تقاضی صحت، غلام کی بیچ وغیرہ۔“

مبغ فتناء کے کلام سے یہ بات ثابت ہے کہ ان معمرات نے حق و غنیمت کا عوض لینا،
دستبرداری اور استقاط کے طور پر جائز قرار دیا ہے نہ کہ بیع اور نقل ملکیت کے طور پر (جیسا کہ بیوی کی
شرح مختی الادار است کے حوالہ میں گزرا چکا) تو یہ ضروری ہے کہ بیع اور استقاط کے فرق کو ملحوظ رکھا جائے
اور اس کی صورت یہ ہے جو میں نے بیان کی کہ دستبردار ہونے والا شخص دستبرداری سے عوض کا مستحق ہو
جائے گا اور محض اس کی دستبرداری سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہ ہوگا جس کے حق میں وہ دستبردار
ہوا ہے۔

مکانوں اور دکانوں کی پگیزی

اسی نوع کا ایک حق (۱) ہے جس کا رواج بہت سے شہروں میں ہے یعنی مکانوں اور دکانوں کی

پکڑی کی طرح۔ ”پکڑی“ کسی مکان یا دکان میں حق قرار کا نام ہے۔ بہاؤ وقت، ملک مکان یا مالک دکان اپنا مکان یا دکان طویل مدت کے لئے کرایہ پر دیتا ہے اور کرایہ کے علاوہ کچھ رقم ایک مدت لیتا ہے۔ کرایہ دار ایک مدت رقم دے کر اس بات کا حقدار ہو جاتا ہے کہ کرایہ داری طویل مدت تک یا تا حیات باقی رہ سکے۔ پھر یہاں وقت کرایہ دار اپنا یہ حق دوسرے کرایہ داری کی طرف منتقل کر دیتا ہے اور اس سے یہ رقم لیتا ہے جس کی بنا پر یہ دوسرا شخص مالک مکان یا دکان سے حقہ چارہ کا حقدار ہو جاتا ہے۔ اگر مکان یا دکان کا مالک کرایہ دار سے مکان یا دکان واپس لینا چاہے تو اس کے ذمہ لازم ہوتا ہے کہ کرایہ دار کو اتنی رقم ادا کرے جس پر دونوں راضی ہوں۔ جس ایک مدت لی جائے والی رقم کو مختلف بار و بار یہ میں ”ظن“ اور ”جلد“ کہا جاتا ہے اور ہندو پاک میں ”پکڑی“ اور ”سکائی“ کہتے ہیں۔

اس پکڑی کے بارے میں اصل حکم عدم جواز کا ہے کیونکہ یہ باتو ”دشوت“ ہے یا ”حق مجرد“ کا عوض ہے۔ لیکن بعض فقہاء سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ سب سے پہلے، فقہ ابن کی طرف (پکڑی) کے جواز کی بات منسوب ہے دسویں صدی ہجری کے مکی فقہ علامہ ناصر الدین قسطلانی ہیں۔ اس کے بعد ایک جزی جماعت نے اس مسئلہ میں ان کی اتباع کی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ نے لکھتے ہیں:

”وقد اشتهر بسبب معاملة الخوا الى مذهب الامام حائل، والحوال انه لیس فیہ نحر عہ، ولا عن احد من اصحابہ حتی ان ابی ایوب القریفی من السلیکیۃ: انه لم یقع فی کلام الفقہاء النحر من لہذہ المسئلۃ ولما فیہا نخباً للعلامۃ ناصر الدین القسطلانی، سلما علی المعروف وخرجوا علیہ، وهو من اهل الترجیع فیعتبر تحریرہ، والی نوزع فیہ، وقد انسر فیہ فی المثنوی والمعارف وغافلما عنہا عصرہ یلقبوا“ (۱)

”مسئلہ: ظلو کو محو امام مالک کے مذہب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ لاکھ اس بارے میں نہ تو امام مالک کی کوئی نص ہے نہ ان کے کسی شاگرد کی، حتیٰ کہ ذرا

(۱) ”ظن“ کا لفظ مجھے اس مضمون میں مشہور کتب فقہ میں نہیں ملا۔ حتیٰ کہ وہی فقہین جو پرانے الفاظ کے لئے استقامت کو بیان کرتے ہیں ان میں بھی یہ لفظ اس مضمون میں نہیں ملا۔ مجھے اس لفظ کے حروف کا صحیح اعراب نہیں مل سکا جس سے مشہور ”ظن“ سے ”ظا“ و ”ظوم“ کے بغیر ”ظار“ اور ”ظا“ کی تہ جہ کے ساتھ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ”ظن“ ”ظا“ کے کسر و نام کے سکون اور ”ظا“ کی تخلیف کے ساتھ ہو۔ بالذات علم

قرانی، لکھائی، لکھنے کے کلام میں اس مسئلہ سے تعرض نہیں کیا گیا ہے، البتہ اس مسئلہ میں علامہ ناصر الدین رحمہ اللہ کا ایک فتویٰ ہے جس کی بنیاد عرف پر ہے، انہوں نے عرف کی بد پر اس مسئلہ کی تخلیق کی ہے اور وہ اصحاب ترجیح میں سے ہیں، لہذا ان کی تخلیق کا اختیار کیا جائے گا، اگرچہ اس بارے میں ان سے اختلاف بھی کیا گیا ہے، لیکن ان کا فتویٰ شرق و مغرب میں مشہور ہو گیا اور علماء عصر نے اس فتویٰ کو قبول کیا ہے۔“

بعض فقہاء اختلاف نے غلو کے جواز پر قوی غائبی کے ایک مسئلہ سے استدلال کیا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے:

”وَحُلِّ بِاعٍ سَكَنُوا لَهُ فِي الْحَاوِثِ لَعِيْرَهُ، فَجَبَرَ الْمُسْتَفْرِغُ فِي إِجْرَاءِ الْحَاوِثِ بِإِذْنِهِ، فَكَثُرَ مِنْ ذَلِكَ، فَهَوَّابِي لَهُ أَنْ يَرُدَّ فَطَنِي بِهِذَا الْحَبِيبِ.“

”ایک شخص نے دوسرے کی دکان میں اپنا سکنی فروخت کیا، اس نے خریدار کو خبر دی کہ دکان کا کرایہ اتنا ہے لیکن بعد میں ظاہر ہوا کہ کرایہ دکان اس سے زیادہ ہے تو خریدار کو اس حسب کی بد پر کچھ روکنے کا اختیار نہ ہوگا۔“

اس عبادت سے غلو کے جواز پر استدلال کرنے والوں نے سمجھا کہ اس میں سکنی سے مراد ”خلو“ چوٹی، ایسی ہے لیکن علامہ شرنبلالیؒ نے تحقیق فرمائی ہے کہ سکنی سے مراد دکان میں اضافہ کی گئی کوئی مادی چیز ہے، جو ”خلو“ کے علاوہ کوئی اور چیز ہے لہذا اس سے احتلاف کے یہاں غلو کے جواز پر استدلال کرنا درست نہیں ہے کیونکہ سکنی کی خریداری میں (مستحقین، ذوی چیز) کی خریداری ہے نہ کہ غلو کی خریداری ہے۔ پھر ابن ہریرہ نے فتاویٰ خرید سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی مالکی قاضی نے سو کے لازم ہونے کا فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ لازماً ہوگا۔ اس بحث کے آخر میں علامہ ابن عابدینؒ نے لکھا ہے

”وَمِنْ أَقْنَى مَرْفُوعٍ فَحَسْبُ غَدَى جَكُونِ، مَقَابِلَهُ دَرْهَمٌ يَدْفَعُهَا لِلْمُتَوَسِّلِ، وَ الْمَلِكِ الْعَلَامَةِ الْمُحَقِّقِ عَبْدَ الرَّحْمَنِ أَقْنَى مَعْدَنِي صَاحِبِ هَيْبَةٍ مِنْ مَعْنَاهُ، وَقَالَ عَلَا يَسْتَدْرِكُ، صَاحِبُ الْحَاوِثِ، غَرَجَهُ وَالْأَجَارُ نَهْ لَعِيْرَهُ، مَا لَمْ يَدْفَعْ لَهُ الْمَنْفَعِ، مَرْفُوعَهُ، مِصْنِي بِحَقِّكَ ذَلِكَ لِلْمَصْرُورَةِ“

”ان لوگوں میں سے جنہوں نے اس ”خلو“ کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا ہے جو ”خلو“ متولی یا مالک کو دینے ہوئے درہم کے بدلے میں حاصل ہوتا ہے ان میں

الحائزوں المفكر: فشرکتہ ہیں صاحب المخر والوقف محاسب ما يتفق
عنه صاحب المخر والخر على وجه المصلحة كما هو حد معاہتی بہ
والاصر كما افاده مع.

الثالث: ان نکلوں کو فروز محضہ، فیضاً جرحاً من المخر وہی فیہا
دواۃ ملا علی ان عنہ فی کل شہر لعلہا لوقف ثلاث نصف حصہ
والکل قدر تکرر سیر نصف حصہ ملاء فالسعة لعلی ثلاث الثلاثین
الاحری بقالی لعلہ - لعلہ (۱)

"حق کی چند صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ وقف کی جائداد ایران ہو رہی ہو،
وقف کا متولی کسی ایسے شخص کو دے جائداد کرانے پر دیے جو اس کو آپا کر کے اس
میں دکان تعمیر کرے پھر یہ دکان میں درآمد کرانے پر دی جائے، جس میں سے پندرہ
درہم وقف کے ہوں، (اور پندرہ تعمیر کرنے والے کے) اس طرح دکان کی منفع
وقف درآمد کرانے دار میں مشترک ہو جائے، جو درآمد اصل کرانے دار نے خرچ کیے
اس کے بدلے میں جو کچھ منفع وہی شخص کو حاصل ہوا، اسے "خلو" کہا جاتا ہے
لہذا اس "خلو" سے تمام تصرفات مثلاً بیع، وقف، میراث، ہبہ وغیرہ متعلق ہوں گے،
دین وغیرہ کی ادائیگی بھی اس سے کی جاسکتی ہے، وقف کے متولی کے لئے اسے
دکان سے نکالنا جائز نہ ہوگا، اگرچہ عقدا جہارہ متعین مدت کے لئے مثلاً نوے سال
کے لئے کیا گیا ہو۔ لیکن اس کے جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ وقف کے سرمایہ کے
ذریعہ اس کی تعمیر نہ کی جاسکتا اور۔

"خلو" کی دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد پر چند دکانیں وقف ہیں، مسجد کی جمیل
یہ نئی تعمیر کے لئے سرمایہ کی ضرورت پڑی، ایک دکان کا مالانہ کرانے میں درہم ہے،
کوئی اور ذریعہ آمدنی نہیں ہے، جس سے مسجد کی جمیل تعمیر نو کی جائے لہذا مسجد کا
متولی دکانوں کے کرانے داروں سے خاص مقدار کی رقم مسجد تعمیر کرنے کے لئے ان
سے وصول کرے، اور مالانہ کرانے میں درہم کے بجائے پندرہ درہم کر دے، جس کا
مصلحت یہ ہے کہ دکان کی منفع صاحب "خلو" کرانے دار اور وقف کے درمیان ہی
مقدار پر مشترک ہو جائے گی جتنے صاحب غنم اور متولی وقف ازدائے مصلحت

راضی ہو جائے جیسا کہ انصار کے فتویٰ سے معلوم ہوتا ہے "میں نے یہ بات لکھی ہے۔"

تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی زمین ہے جسے کوئی شخص وقف کے متولی سے کرایہ پر لے کر اس عمارت تعمیر کر دے کہ اس عمارت کا کرایہ مالک دہن ہوگا، جس میں سے تیس روپے وقف کو پیش کے اور مزید تیس روپے کی منفعت اور دت بنانے والے کو حاصل ہوگی، اسی کو ظلوک کہتا ہے۔"

شیخ محمد احمد علیش نے علامہ ناصر عباسی کا فتویٰ نقل کیا ہے، پھر ضوکی مختلف صورتیں ذکر کرتی ہیں، یہ صورتیں وہاں ہیں جو ہم نے حدودی کے حوالے سے اوپر نقل کی ہیں، مگر انہوں نے ایک فصل قلم کر کے ظلوکی صحت کو شرطیں ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"فصل فی شروط صحۃ مملوک، مہا ان نکون لہ اہم الہر فروعۃ عائدۃ علی حہد الوقف، بھر فہا فی مصلحہ، نہ، بفعل فلاں من صرف النظر لہر اہم فی مصلح نفسہ بحث لا یعود علی الوقف مہا شیئی ہوو غیر صحیح، ویر جمیع ذلک اہم بہا علی فاطر .

ومہا ان لا نکون لہ الوقف ریح بصر مہ، فذلک کار لہ ریح جمی بصر مہ مثل فوائد نسلوک، فلا یصح فیہ حلوا ویر جمیع ذلک اہم بہا عنی فاطر ومنہا ثبوت التصرف، فی ذلک الوقف بالوحۃ التصرعی .. وفائدۃ المملوک مہ بصر کالمسک وحرری عنہ البیع والاجارۃ والہبہ وطرحہ ووقا الدین والارث کما یؤخذ من فتویٰ علامہ الخفصی (۱۰)

"یہ فصل ضوکی صحت کی شرطوں کے بیان میں ہے، ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جو در اہم وقف کو پیش نہیں وقف کے مصلح میں خرچ کیا جائے، آج کل یہ جو ہو رہا ہے کہ وقف کا متولی بن در اہم کو اپنے ذاتی مصلح میں خرچ کر لیتا ہے اور وقف کو اس میں سے کچھ نہیں ملتا یہ درست نہیں ہے، در اہم دینے والا ان در اہم کو متولی وقف سے واپس لے سکتا ہے۔"

ایک شرط یہ ہے کہ وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے تعمیر کرائی جاسکے، اگر وقف کے پاس ایسی آمدنی ہے جس سے اس کی تعمیر ہو سکتی ہے مثلاً سلاطین کے

اوقاف ہیں تو پھر اس وقف میں خلوکا معاملہ صحیح تعمیر ہوگا اور درجہ جم رہنے والا وقف کے حصول سے وہ درجہ اعلیٰ لے لے گا۔ ایک شرط یہ ہے کہ وقف کے منافع کو شرعی طور پر اس کے مصارف میں خرچ کیا جاتا ہو۔ خلوکا نامہ داریہ ہے کہ وہ ملک کی طرح ہو جاتا ہے۔ اسے بیچنا، کرایہ پر دینا، ہبہ کرنا، روکنا دیکھنا، دین کی ادائیگی کرنا اور میراث جاتی ہونا سب صحیح ہوتا ہے جیسا کہ امر لائق کے فقرے سے معلوم ہوتا ہے۔

فقہائے اہل لایہ کی ان عبارتوں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جس "ضم" کے جواز کا مابعد قانونی نے فتویٰ دیا اور بہت سے فقہائے مالکیہ نے اس تسلیم کیا اس خلوکا دورہ طریقے کے روبرو خلوکا (مجزئی) سے دور کا بھی تعلق نہیں، کیونکہ مابعد قانونی نے جس خلوکا جائز کہ ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وقف کا کرایہ اور وقف کی زمینوں میں عمارت تعمیر کرتا ہے اس کی وجہ سے مٹا اس میں خرچ کیا ہے اس کے بقدر دکان کی صنعت میں شریک ہو جاتا ہے لہذا ای کے بقدر اس کے لئے دکان کا کرایہ کم کر دیا جاتا ہے اور اسے اس دکان میں حق قرار حاصل ہو جاتا ہے۔ اگر کرایہ دار نے خود دوسرے آدمی کے ہاتھ میں حق قرار بیچا تو یہ حق مجروح صحیح نہیں ہوتی بلکہ اس کی صنعت کی کٹ ہوئی جو دکان میں اضافہ کیے گئے زمین سے متعلق ہے اور یہ صنعت اس کی ملکیت ہے۔ فقہاء مالکیہ نے تعمیر وقف کی ضرورت کی وجہ سے اس کی اہمیت دی ہے، اس واسطے ان حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ وقف کو کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے اس کی تعمیر کی نہ سکے۔ اگر آمدنی ہے تو یہ نقد جائز نہیں ہوگا۔

بالشہ بعض فقہاء مالکیہ نے ان زمینوں میں بھی جو وقف نہیں ہند، ایسی ملکیت ہیں اس طرح کے خلوکا جائز کہ ہے، لیکن اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اگر یہ دار نے اس میں کوئی عمارت تعمیر کی ہو تو اس میں کوئی دوسرا مستقل اضافہ کیا نہ ہو، ایسی دکان کی اصطلاح میں "اہد" کہا جاتا ہے۔ چنانچہ شریعہ محمد علیہ السلام نے یہ شرط لگائی ہے:

ثم قال انما يجوز وما يهدى من غلبه رجعت فيه بغيره في حوائج مصره
وقال قال المحلل قال هو في الوقف لمصلحة وركه يكون في المصلحة
والا لا يصح في الوقف والاحتياج ان قال المالك به او في ملكه
انما يجوز بعض المحللات انما او اصلاح المصالح في المصالح
مصره، وهذا فيه على المحلل فانهم في بعض المحللات وضع
والنقد في ملكه في غير مصلحه فلهذا كذا ينفق في المحللات والاحتياج

الفقہۃ بمعبر، لہذا بعینہ عن الخلوات، فظاہر ان لسانک
اسد اسبھا۔ (۱)

”نہ رہا اوقات غلو پر مصر کی دکانوں میں ”جہک“ کو تیاں کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی آدمی یہ سوال کرے کہ وقف میں غلو کی اجازت مصلحت کی بنا پر دی گئی ہے اور جہک ذاتی کیفیت میں ہوتا ہے وقف میں نہیں ہوتا تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ جب وقف میں صحیح ہے تو ملک میں بددجلہ کی صحیح ہوگا، اس لئے کہ مالک اپنے ملک میں جو چاہے تصرف کر سکتا ہے، ہاں بعض جہک تعمیر کی صورت میں ہوتے ہیں اور بعض مالک کی اجازت سے دکان میں چند لکڑیوں کی مرمت کرانے کی صورت میں ہوتے ہیں۔ ایسے جہک کا غلو پر قیاس کرنا تو ظاہر ہے، بعض جہک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ گھر میں کچھ مستحق چیزیں نکالی جاتی ہیں جو ستر نہیں ہوتیں جیسا کہ مصر کے غسل خانوں اور قہوے کی دکانوں میں ہوتا ہے، اس طرح کے جہک کا غلو سے کوئی تعلق نہیں ہے، ان کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ مالک کو ان کے نکلنے کا اختیار ہوگا۔“

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مالکیہ ہمارے دور میں مرد و عورت بچہ کی جواز کے قائل نہیں ہیں، جس کے ساتھ نہ کوئی تعمیر ہوتی ہے نہ مکان یا دکان میں ٹاٹ و پائیدار اضافے کیے جاتے ہیں، بھاریات وہیں لٹکتی ہے جو ہم نے شریعتی کے حوالے سے بحث کے شروع میں غلو کی نفی کی تھی کہ غلو کی صحیح جواز نہیں ہے۔ غلو کی صحیح اس وقت جواز ہوگی جبکہ اس کے ساتھ دکان میں کوئی تعمیر یا مستقل اضافہ نہ کر دیا گیا ہو۔ جسے کبھی ”سکنی“ کہا جاتا ہے، کبھی ”جہک“۔ حاصل بحث وہ ہے جس کو علامہ ابن عابدین نے تنقیح الحقائق میں ذکر کیا ہے، چنانچہ موصوفی ”سکنی“ کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”وہو غیر فخلو لدی ہو عبارة عن القدبة و وضع اليد، خلافا لمس
زعم ہو، و مستعمل بطلان علی حیویر بیع الخلوات، فہذا استدلال فارسی، لہذا
علمت من ان فلسفینی بعضی فاعلمت مسلوکہ، کما لوضعہ لعلام
لشریعتی فی رسالہ خاصہ لکن غا کان ہذا لہجہ المسی
ہلسکینی لہذا فی ارض وقف لہو من قبل مسئلہ السہ لو لغرس فی
الارض المسکونۃ، لصاحبہ الاستیقاء باجرة مثل الارض، حیث لا سرو

عَنِ أَوْفَقٍ، وَإِنْ أَيْ قَائِدَهُ، طَرَأَ الْمَجْلِبُ عَنِّي مَا مَنَعَنِي عَنْهُ فِي مَتْنِ
التَّبْوِيرِ ... وَلَا يَقْبَحُ مَا فِي التَّحْيِينِ مِنْ أَنْ لَهَا حَسْبُ تَعْلُوتِ أَنْ يَكْلَفَهُ
وَقَدْ لَا ذَاكَ فِي حَبَابِهِ، لَمَّا كَانَ بِقَرْنِهِ وَفِي الْهَوَالِينِ، وَالْفَرْقِ أَنْ
الْمَنْعُ قَدْ مَنَعَ عَنْ حَبِّهِ أَنْ يَحَارَهُ، وَيُؤْخِذَ أَنْ يَسْكَهَ بِنَفْسِهِ أَوْ جَمْعِهِ أَوْ
يُعْطِيهِ بِخِلَافِ الْمَوْقُوفِ الْمَعْدُ لَا يَحْرُ، وَهُوَ أَيْسَرُ لِلْمَنْظَرِ الْإِنِّي يَوْجَرُهُ،
وَيَحَارُهُ مِنْ ذَلِكَ الْبَدَاحَةِ مِنْهُ لِأَنِّي مِنْ إِحَارِهِ مِنْ أَجْبِهِ، لَمَّا فِيهِ مِنْ
لُغْطٍ لِلرَّقْفِ، وَبَدَى الْبَدَاحَةُ (١٠)

”کتنی“ اس شخص کے علاوہ ہے جو محض پرتاکر ایہ دہرہ دینے اور قابض ہونے کا نام ہے۔ ان لوگوں کے برخلاف جن کا یہ ٹھکان ہے کہ ”کتنی“ ہی ”غلو“ ہے۔ اور اس سے ”غلو“ کی بجائے جوڑ پر استدلال یہ ہے یا استدلال یہ ہے کہ امامہ خرماتی نے ایک ہو چکا کہ ”کتنی“ پرتاکر اور مالک ایمان کا نام ہے جیسے کہ امامہ خرماتی نے ایک مستقل درمالہ میں اس کی وضاحت کی ہے لیکن اگر یہ ”ہدک“ جس کا ”کتنی“ کہا جاتا ہے وقف کی زمین میں قائم ہو تو یہ اسی خرماتی کی چیز ہوگی جیسا کہ فقہاء زمین میں عمارت تعمیر کرنے یا درخت لگانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں صاحب ہدک کو کرایہ شل دے کر اسے اپنے قبضے میں باقی رکھنے کا اختیار ہے۔ کرایہ شل کی شرط اس واسطے ہے کہ وقف کا نقصان نہ ہو اگرچہ وقف کا متولی اس پر راضی نہ ہو۔ دونوں فریقوں کی وہ بیت کرتے ہوئے ہیں: قول متین الفوریہ میں اختیار کیا گیا ہے۔ اندھ جس میں یہ جو لکھا ہوا ہے کہ دکان کے مالک کو اختیار ہے کہ کرایہ دار کو جہد ہٹانے پر مجبور کرے یہ بات دہر کی مذکورہ بالا بات کے منافی نہیں ہے کیونکہ اندھ میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ اس دکان کے ہوتے ہیں جو شخصی ملکیت ہے۔ اس کا ترمیم جامع الفوریہ کی یہ عبارت ہے: تقدیر اور وقف میں فرق یہ ہے کہ جو مکان شخصی ملکیت ہو اس کا مالک مکان کبھی اسی کو کرایہ پر دینے سے باز نہ جاتا ہے اور وہ یہ چاہتا ہے کہ فروماہوں کو مکان اختیار کرنے سے اسے فروخت نہ کرے یا محل چھوڑ دے لیکن جو مکان وقف کی ملکیت ہے وہ کرایہ پر دینے کے لئے بنا گیا ہے اس کے بارے میں وقف کے متولی کو کوئی ہر دینے

کے ساتھ کوئی چاہ کار نہیں، لہذا اس مکان پر جس شخص کا قبضہ ہے ہی کو اجرت مثل پر کرایہ پر دینا کسی اجتنابی شخص کو کرایہ پر دینے سے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس میں وقف اور صاحب قبضہ دونوں کی مصلحت کی رعایت ہے۔"

مروجہ پگڑی کا متبادل

ہم نے اوپر جو بحثیں کی ہیں ان سے یہ بات غصص ہوگئی کہ ہمارے زمانے کی موجودہ پگڑی جو مالک مکان کرایہ دار سے لیتا ہے جائز نہیں ہے اور پگڑی کے نام پر لی جانے والی یہ رقم شریعت کے کسی قاعدے پر منطبق نہیں ہوتی، لہذا یہ رقم رشوت اور حرام ہے۔ البتہ پگڑی کے مروجہ نظام میں مندرجہ ذیل تبدیلیاں ممکن ہیں:

(۱) مالک مکان دوکان کے لئے جائز ہے کہ وہ کرایہ دار سے خاص مقدار میں ایک مشنت رقم لے لے جسے حیدر مدت کا پہلی کرایہ قرار دیا جائے۔ یہ ایک مشنت رقم سالانہ یا ماہانہ کرایہ کے علاوہ ہوگی۔ اس ایک مشنت رقم ہونی رقم پر اجارہ کے سرازے احکام جاری ہوں گے۔ اگر اجارہ کسی وجہ سے طے شدہ مدت سے پہلے ختم ہو جائے تو مالک کے ذمے واجب ہوگا کہ اجارہ کی باقی ماندہ مدت کے متبادل میں ایک مشنت رقم کا جتنا تعداد رقم ہے اسے واپس کر دے۔

(۲) اگر اجارہ حیدر مدت کے لئے ہوا ہے تو کرایہ دار کو اس مدت تک سرمایہ داری باقی رکھنے کا حق ہے لہذا اگر کوئی دوسرا شخص یہ چاہے کہ کرایہ دار اپنے حق سے دستبردار ہو جائے اور یہ دوسرا شخص اس کی جگہ کرایہ دار ہو جائے تو پہلے کرایہ دار کے لئے یہ جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور پہلے کرایہ دار کا یہ عمل باخوض حق کرایہ داری سے دستبرداری کا عمل ہوگا اور مال کے بدلے میں وغلاف سے دستبرداری پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہوگا۔ لیکن اس کے جوڑ کی شرط یہ ہے کہ اصل کرایہ داری کا معاملہ حیدر مدت کے لئے کیا گیا ہو مثلاً دس سال کے لئے اور دس سال پورے ہونے سے پہلے پہلا کرایہ دار دستبردار ہو رہا ہو۔

(۳) اگر اجارہ متعین مدت کے لئے ہوتا مالک مکان دوکان کے لئے جائز نہیں کہ شرعی حدود کے بغیر اجارہ کو ختم کر دے۔ اگر مالک عذر شرعی کے بغیر دوکان مدت اجارہ ختم کرنا چاہے تو سرمایہ دار کے لئے جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور اس کا یہ اقدام باخوض اپنے حق سے دستبرداری ہوگی۔ یہ عوض اس کے علاوہ ہوگا جس کا کرایہ دار اپنی یکمشت دینی ہوئی رقم میں سے اجارہ کی باقی مدت کے حساب سے تعداد ہوگا۔ مجمع الفقہ الاسلامی جلد ۱ نے اپنے چوتھے اجلاس منعقدہ ۱۳۰۸ھ میں یہ فیصلہ کیا ہے۔

حقوق کا عوض لینے کے بارے میں احکام شرعیہ کا خلاصہ

یہاں تک میں نے حقوق کی دو مختلف قسمیں ذکر کی ہیں جن کو فقہاء نے بیان فرمایا ہے اور جن کا عوض لینے کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے، فقہاء کی مذکورہ بالا بحثوں سے درج ذیل اصولی نکتے ہیں:

۱۔ جو حقوق اصلہً مشروع نہیں ہوئے ہیں بلکہ ان کی مشروعیت دفع ضرر کے لئے ہے ان کا عوض لینا کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے، ذرا توجہ کے فرماتے ہوئے صلح اور دستبرداری کے طریقے پر مشابہت سے شخص عورت کا حق تقسیم خیر کا اختیار۔

۲۔ جو حقوق فی الحال ثابت نہیں ہیں بلکہ مستقبل میں متوقع ہیں ان کا عوض لینا بھی کسی صورت میں جائز نہیں مثلاً سورٹ کی زندگی میں حق دراشتہ کا عوض لینا، آزاد کردہ غلام کی زندگی میں حق ولہ کا عوض لینا۔

۳۔ جو حقوق شرعہً اصحاب حقوق کے لئے اصلہً ثابت ہوئے ہیں لیکن وہ حقوق ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونے کے لائق نہیں ہیں ایسے حقوق کا بیع کے طریقے پر عوض لینا جائز نہیں ہے لیکن ان پر مال کے بدلے میں صلح کرنا یا دستبردادہ جائز ہے مثلاً حق قصاص، شوہر کا بیوی کے ساتھ نکاح باقی رکھنے کا حق (چنانچہ شوہر سے اس حق کے سلسلے میں صلح یا مال کے عوض طلاق دینے پر صلح کرنا جائز ہے)۔

۴۔ وہ حقوق عرفیہ و اعیان کے ساتھ وابستہ ہیں اور دائمی منافع سے عبارت ہیں مثلاً راستے میں چلنے کا حق، پانی لینے اور بہانے کا حق، ان کی بیع شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، فقہاء مالکیہ کی بعض عبارات سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے اور متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک قول فقہاء یہ ہے کہ ان حقوق میں سے جو حقوق اعیان یا جہت سے متعلق ہیں، وہ بھی حکماً باطل ہیں، ان کی خرید و فروخت جائز ہے مثلاً حق سرور، حق شرب، حق سبیل، بشرطیکہ اس میں جواز سے کوئی اور مانع مثلاً غرر اور جہالت موجود نہ ہو۔ متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک حق تعلیم کی بیع جائز نہیں ہے اس لئے کہ حق تعلیم کسی پانچہ ارادی چیز سے متعلق نہیں، لیکن بطور صلح حق تعلیم سے مال کے عوض دستبرداری جائز ہے جیسا کہ علامہ تہذیب الہامی نے صراحت کی ہے۔

۵۔ بعض حقوق کو احوال میں شامل کرنے میں عرف کا پورا اہم ہے اس لئے کہ مالیت لوگوں کے مال کا لینے سے ثابت ہوتی ہے جیسا کہ علامہ عابدیؒ نے لکھا ہے۔

۱۔ حق اسلمیت کی بیع شراعی اور متبادل کے معنی قول کے مطابق جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلے میں حق اسلمیت سے دستبرداری جائز ہے مثلاً الفلاحی زمین میں نشانات لگانے کے بعد اسے استعمال کے قابل بنانے کا حق ہے۔

۲۔ احناف کے یہاں رائے یہ ہے کہ حق ولایت کی بیع اگرچہ جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلے میں اس سے دستبرداری جائز ہے، اسی طرح مکان یا مکان کے حق گراہ داری کی بیع جائز نہیں ہے لیکن مالی معاوضہ لے کر اس سے دستبردار ہونا جائز ہے۔

اس وضاحت کے بعد ہم معاصرہ کے ان حقوق کی طرف آتے ہیں جن میں نے لین دین کا حق گاہر دان ہے۔ اس بحث سے ہمارا مقصد یہی ہے کہ معاصرہ میں دان حقوق کے احکام معلوم کیے جائیں۔ اللہ تعالیٰ ہی حق و صواب کی توفیق دینے والا ہے۔

تجارتی نام اور تجارتی علامت (Trade Mark) کی بیع

تجارتوں کی ترقی کے ساتھ تجارتی نام اور تجارتی علامت کا مسئلہ پیدا ہوا۔ ایک تاجر یا ایک تجارتی کمپنی مال تیار کرتی ہے اور اپنے پیر کردہ مال بہت سے لوگوں کو فروغ دیتی ہے اور بہت سے ممالک کو انکسپورٹ کرتی ہے۔ ایک ہی قسم کی مصنوعات اوصاف کے اختلاف کی وجہ سے بہت مختلف ہوتی ہیں اور یہ اوصاف مال تیار کرنے والی کمپنیوں یا افراد کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ جب صارفین دیکھتے ہیں کہ منڈی میں فلاں کمپنی کے تیار کیے ہوئے مال کی انہی شہرت ہے تو کمپنی کا نام سختی یا سامان پر اس کا ٹریڈ مارک دیکھتے ہی اسے خرید لیتے ہیں۔

اس طرح مصنوعات پر تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کمپنیوں کی زیادہ شہرت یا بے رنجی کا سبب بن گیا ہے، اس لئے تاجروں کی نظر میں تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کی قیمت ہو گئی۔ یہ وہ تجارتی نام جس نے لوگوں میں انہی شہرت حاصل کر لی اس کے نام سے منڈی میں آئے ہوئے مال کی طرف غریب اداس کا بھگاؤ زیادہ ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے جو تاجر اس نام سے منڈی میں مال لاتا ہے اس کا نفع بہت زیادہ ہوتا ہے۔

جب سے یہ بات شروع ہوئی کہ لوگ ان کمپنیوں کے نام کو استعمال کرنے لگے جنہیں صارفین میں انہی شہرت حاصل ہے تاکہ اس نام سے ان کی مصنوعات بازار میں منبج جائیں اور اس کی وجہ سے علامت انعام کے محسوس کھانے کا مسئلہ پیدا ہوا، اس وقت سے حکومت کی طرف سے تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کا رجسٹریشن ہونے لگا اور تاجروں کو دوسروں کے رجسٹر کرائے ہوئے ناموں اور

شریہ، رکوں کو استہسان کرنے سے منع کر دیا گیا۔

۱۱ اجروں کے عرف میں رہنمائی کے بعد ان بخیراتی ناموں پر ٹریڈ، رکوں کی ذاتی قیمت سے ملتی اور اجران ناموں کو جھگڑا سوں پہنچے اور فروغ دینے کے کیونکہ نہیں ان تجارتی ناموں اور فروغ دینے رکوں سے یہ امید ہوتی ہے کہ ان کی وجہ سے لوگ ان کی مصنوعات کو خریداری کی طرف زیادہ راغب ہوں گے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا تو قرآنی نام یا ٹریڈ مارک کی حق جائز ہے؟ کلمہ ہے کہ نام یا علامت مادی چیز نہیں ہے بلکہ یہ اس نام یا علامت کے استعمال کا حق ہے اور یہ حق اصلاً صاحب حق کے لئے اس ملک اور مملکت کی حرمین کی وجہ سے ثابت ہو ہے۔ چنانچہ فی الحال ثابت ہے مستقبل میں متوقع نہیں ہے، نیز یہ ایک ایسا حق ہے جو یہ شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکتا ہے لیکن یہ ایسا حق نہیں ہے جو پانچ روپائی چیز کے ساتھ متعلق ہو، لہذا فقہاء کے کلام سے امر نے جو قواعد نکالے ہیں ان کی روشنی میں سب معلوم ہوتا ہے کہ دستبرداری کے طور پر اس کا غرض نہیں جائز ہونا چاہئے، فرد بنگالی کے ذریعہ جائز نہ ہو گا چاہئے، کیونکہ یہ حق ثابت اور مادی چیز میں استقرار پانے والی منفعت نہیں ہے۔

۱۲ دوسرے شرعی اشعار کے معنی میں: "منا و اشرف علی حق تعالیٰ نے یہی فتویٰ دیا ہے، اور انہوں نے ان مسئلوں کو مال کے بدلہ میں دھانف سے دستبرداری کے مسئلہ پر تیسرے نمبر ہے اور اس مسئلہ میں بین ناجدین کی وہ عمارت نقل کی ہے جس کو ہم نزول جن الو دھانف کے مسئلہ میں پہنچے نکال کر رکھے ہیں۔ مگر انہوں نے فرمایا:

"اور کارخانے کا، مگر مشینوں اور دھانف کے ہے کہ ثابت نہیں وجہ اصلاً ہے نہ کہ دفع ضرر کے لئے، اور دونوں باغض امور اضافیہ سے ہیں اور مستقبل میں دونوں زریعہ ہیں تحصیل مال کے، انہیں اس بنا پر اس غرض کے دینے میں ممانعت معلوم ہوتی ہے، مگر لینے والے کے لئے خلاف تقویٰ ہے، مگر ضرورت میں اس کی بھی اجازت ہو جائے گی۔" (۱)

۱۳ آخر کا خیال یہ ہے کہ تجارتی نام کا لا اور ٹریڈ، رکوں کا حق اگرچہ اصل میں حق مجرا ہے جو کسی مادی محسوس چیز میں ثابت نہیں ہے لیکن حکومتی رہنمائی کے لئے بڑی دھڑ بھاگ کر لی جاتی ہے اور بے تحاشہ مال خرچ کر دیتا ہے اور جس کے بعد اس نام پر ٹریڈ مارک کی قانونی حیثیت ہو جاتی ہے

جس کا اظہار اس تحریری سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ہوتا ہے جو رجسٹریشن کرانے والے حکومت کے کاغذات میں اندراج کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ ان تمام مراحل کے بعد تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کا حق اس حق کے شکل ہو گیا جو کسی مادی چیز میں مستحق ہو، اور تاجروں کے عرف میں یہ حق ایمان (مادی اشیاء) کے نظم میں ہو گیا ہذا حق کے ذریعہ اس کا عوض لین جائز ہوتا چاہئے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض اشیاء و ایمان میں داخل کرنے میں عرف کا بڑا دخل ہے کیونکہ عامہ انجمن و جدیدین سے ایمان کے مطابق مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے، اس کی مثال بجلی اور گیس ہے جو مزیستہ زانوں میں اسوال و ایمان میں شمار نہیں ہوتی تھیں کیونکہ یہ دونوں انکی مادی چیز نہیں ہیں جو قائم بالذات ہوں اور ان کا قبضہ میں کرنا بھی انسان کی حاکمیت میں نہیں تھا لیکن اب یہ دونوں چیزیں ان اہم قیمتی اموال میں سے ہیں جن کی خرید و فروخت کے جواز میں کوئی شبہ نہیں کیونکہ ان دونوں چیزوں میں حدود و نفع ہے اور ان کا اعزاز بھی ممکن ہے، لوگوں کے عرف میں بھی یہ دونوں چیزیں مال اور قیمتی چیز مانی جاتی ہیں۔

ان صورت تجارتی نام یا ٹریڈ مارک رجسٹریشن کے بعد تاجروں کے عرف میں ہوتی قیمتی چیزیں ہو جاتی ہیں اور ان پر یہ بات بھی صادق آتی ہے کہ حکومت کی طرف سے تحریری سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے ان پر قبضہ ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہر چیز کا قبضہ اس کے حسب حال ہوتا ہے اور ان پر یہ بات بھی صادق ہے کہ وقت ضرورت کے لئے ان کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہے، غرض یہ کہ کسی چیز میں مالیت پیدا کرنے کے لئے جو خاص لازمی ہیں وہ سب تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں میں موجود ہیں، صرف اتنی بات ہے کہ ایسی مادی چیزیں جو قائم بالذات ہوں، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس میں شرعاً کوئی مانع موجود نہیں ہے کہ ان کی خرید و فروخت کے جائز ہونے میں ان پر احوال کا نظم لگایا جائے لیکن اس جواز کی دو شرطیں ہیں۔

- ۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ وہ تجارتی نام یا ٹریڈ مارک حکومت کے یہاں قانونی طور پر رجسٹر ہو کیونکہ جو ٹریڈ مارک رجسٹر نہیں ہوتا اسے تاجروں کے عرف میں مال نہیں شمار کیا جاتا۔
- ۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کی حق سے صارفین کے حق میں القباس اور حوک لازم نہ آئے مثلاً اس کی صورت یہ ہو کہ خریدار کی طرف سے یہ ایمان گردیا جائے کہ اب اس سامان کو مٹانے والا وہ فرد یا وہ ادارہ نہیں ہے جو پہلے اس نام سے سامان پر کرتا تھا اور اس نام یا ٹریڈ مارک کو خریدنے والا اس نیت سے اس کو خریدے کہ وہ اسی امکان اس کی کوشش کرے گا کہ اس کی مصنوعات سابقہ مصنوعات کے معیار کے برابر ہوں گی یا اس سے بہتر ہوں گی۔

لہذا اس اعلان کے بغیر تجارتی نام یا خریدی مالک کا دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونا چونکہ
صادقین کے حق میں القباس اور دھوکہ کا باعث نہ گا، اور القباس اور دھوکہ حرام ہے جو کسی حال میں بھی
جائز نہیں۔ واللہ اعلم۔

تجارتی لائسنس:

ہم نے تجارتی نام اور خریدی مالک کا جو حکم اوپر بیان کیا ہے کہ ان دونوں کا عوض لینا جائز ہے
بالکل یہی حکم تجارتی لائسنس پر بھی جاری ہوگا۔ اس لائسنس کی حقیقت یہ ہے کہ ہمارے حاضر میں اکثر
مسائل اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ حکومتی لائسنس کے بغیر ایچ پورٹ یا ایچ ڈیٹ کیا جائے۔
بلکہ یہ چیز تاجروں پر ایک طرح کی پابندی ہے جسے اسلامی شریعت شدہ ضرورت کے بغیر پسند نہیں
کرتی لیکن اللہ یہ ہے کہ اکثر ملکوں میں یہی صورت ہے، لہذا موجودہ حالات میں یہ سوانہ پیدا ہوتا ہے
کہ کیا جس شخص سے پاس ایچ ڈیٹ یا ایچ پورٹ کا لائسنس دیا دوسرے ۲۵ جرمنے ہاتھ اس لائسنس کو
بیچ سکتا ہے؟ نہیں؟ واللہ یہ ہے کہ لائسنس کوئی مادی چیز نہیں ہے بلکہ دوسرے ملک میں سامان بیچنے یا
دوسرے ملک سے سامان خریدنے کے حق کا نام ہے، لہذا یہاں بھی یہی بات آئے گی جو ہم نے تجارتی
نام کے بارے میں ذکر کی ہے کہ یہ حق اللہ کا ہے لہذا مال کے بدلے میں اس سے دستبرداری
جائز ہوگی نیز حکومت کی طرف سے یہ لائسنس حاصل کرنے میں بڑی کوشش، وقت و مال صرف کرنا
پڑتا ہے اور اس لائسنس کے حامل کو ایک قانونی پوزیشن حاصل ہو جاتی ہے جس کا اظہار کریری سر تقابلیت
میں ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے حکومت یہ لائسنس دینے والے کو بہت سی سہولتیں مہیا کرتی ہے اور
تاجروں کے عرف میں یہ لائسنس بڑی قیمت رکھتا ہے اور اس کے ساتھ احوال و معاملات کیا جاتا ہے
لہذا یہ بات بعینہ نہیں ہے کہ خرید و فروخت کے جائز ہونے میں اسے مادی اشیاء کے ساتھ شامل کر دیا
جائے لیکن یہ سب کچھ اس وقت ہے جب کہ حکومت یہ لائسنس دوسرے آدمی کے نام منتقل کرنے کی
اجازت دیتی ہو۔ اگر لائسنس کسی مخصوص فرد یا مخصوص کمپنی کے نام ہو، اور قانون دوسری کمپنی کی طرف
اس کی منتقلی کی اجازت نہ دیتا ہو تو اس لائسنس کو بیچنا جائز نہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں، کیونکہ اس صورت
میں لائسنس کی فروخت کسی سے مجوز نہ ہوگا کہ اس لئے کہ لائسنس خریدنے والا بیچنے والے
کی نام سے استعمال کرے گا، نہ کہ اپنے نام سے، لہذا ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔ لہذا اگر لائسنس یا اس
شخص کی کوئی طرف سے بیچنے اور خریدنے کا دلیل بنادے تو اس صورت میں اس دلیل کے لئے اس
لائسنس کے زیر خرید و فروخت جائز ہوگا۔

حق ایجاد اور حق اشاعت

حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جو عرف اور قانون کی بنیاد پر اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس نے کوئی نئی چیز ایجاد کی ہو یا کسی چیز کی نئی شکل ایجاد کی ہو۔ حق ایجاد کا مطلب یہ ہے کہ تہا اسی شخص کو اپنی ایجاد کردہ چیز بنانے اور منڈی میں پیش کرنے کا حق ہے۔ پھر جب اوقات ایجاد کرنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ چل دیتا ہے تو اس حق کو خریدنے والا ایجاد کرنے والے کی طرح تجارت کے لئے وہ چیز تیار کرتا ہے۔ اسی طرح جس شخص نے کوئی کتاب تصنیف یا تالیف کی ہے اسے اس کتاب کی شہرت و اشاعت اور تجارتی نفع حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے۔ بسا اوقات کتاب لکھنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ چل دیتا ہے تو اس حق کا خریدار شہرت و اشاعت کے بارے میں ان حقوق کا مالک ہو جاتا ہے جو مصنف کتاب کو حاصل تھا۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حق ایجاد اور حق تصنیف و حق اشاعت کی فروختس جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہائے معاصرین کی دو رائیں ہیں، کچھ علماء نے اسے جائز کہا ہے اور کچھ علماء نے ناجائز کہا ہے۔

اس سلسلہ میں بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا حق ایجاد یا حق اشاعت شریعت اسلامیہ کی طرف سے تسلیم شدہ حق ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس شخص نے سب سے پہلے کوئی نئی چیز ایجاد کی، خواہ وہ مادی چیز ہو یا معنوی چیز، بلاشبہ وہ دوسروں کے مقابلہ میں اسے اپنے انشاء کے لئے تیار کرنے اور نفع کمانے کے لئے بازار میں لانے کا زیادہ حقدار ہے کیونکہ ایجاد میں حضرت اسرار بن مضرؓ سے روایت ہے کہ میں نے نبی اکرم ﷺ کے پاس حاضر ہو کر بیعت کی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس کی طرف کسی مسلمان نے سبقت نہیں کی تو وہ چیز اس کی ہے۔^(۱)

علاء متادی نے اگرچہ اس بات کو رائج قرار دیا ہے کہ یہ حدیث القادریٰ میں کو قابل کاشت بنانے کے بارے میں آئی ہے، لیکن انہوں نے بعض علماء سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ہرچندر کنواں اور محدثین کو شامل ہے اور جس شخص نے ان میں کسی چیز کی طرف سبقت کی تو وہ اسی کا حق ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے جب کے خاص ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا۔^(۲) جب یہ بات ثابت ہوئی کہ حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جسے اسلامی شریعت اس بنیاد پر تسلیم

(۱) ابو داؤد النخعی، فیہ احیاء الموات، ج ۲، ص ۲۶۴، حدیث نمبر ۲۹۳۷۔

(۲) فیہ القدر، ج ۱، ص ۳۸۔

کرتی ہے کہ اس شخص نے اس چیز کے ایجاد کرنے میں بہت کی ہے تو حق ایجاد پر وہی ماہرے احکام منطبق ہوں گے جو ہم نے حق اسطیت کے بارے میں ذکر کیے ہیں۔ وہاں ہم نے ثابت کر چکا کہ بعض شافعیہ اور حنبلیہ نے اس حق کی کچھ کو جائز کہا ہے لیکن ان حضرات کے یہاں بھی واضح یہی ہے کہ حق اسطیت کی کچھ جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلے میں اس حق سے دستبردار ہونا جائز ہے۔ وہاں ہم نے شرعی حتمی الادارات سے بہونی کی وہ عبارت بھی نقل کی ہے جو حق تعمیر اور حق جلدی فی مسجد سے دستبردار کی کے جواز کے بارے میں ہے اور اس کے علاوہ حق اسطیت اور حق اختصاص کے دوسرے احکام بھی بیان کیے ہیں۔ ان کا مختصر یہ ہے کہ حق ایجاد یا اشاعت سے فرض لے کر دوسرے شخص کے حق میں دستبردار ہونا جائز ہے لیکن یہ حکم اصل حق ایجاد اور حق اشاعت کے سلسلہ میں ہے لیکن اگر اس حق کا کوئی رجسٹریشن بھی کر لیا گیا ہو جس کے لئے مسجد اور مصنف کو سخت کرنی پڑتی ہے، مال اور وقت خرچ کرنا پڑتا ہے، اور جس کی وجہ سے یہ حق ایک قانونی حق ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں حکومت کی طرف سے ایک سرٹیفکیٹ جاری کر دیا جاتا ہے اور تاجروں کے عرف میں اسے قسقی مال شمار کیا جاتا ہے تو یہ بات بعید نہیں ہوگی کہ اس رجسٹریشن کو سرحد عرف کی بنیاد پر ایمان و اسوال کے حکم میں کر دیا جائے اور ہم پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ بعض اشیاء کو اسوال و ایمان کے حکم میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے اس لئے کہ زیست لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور رجسٹریشن کے بعد ایمان کی طرح اس حق کا احراز بھی ہوتا ہے اور وقت ضرورت کے لئے اس کا ذخیرہ بھی کیا جاتا ہے تو اس عرف کا اعتبار کرنے میں کتاب و سنت کے کسی نص کی مخالفت نہیں ہے۔ بہت سے بہت قیاس کی مخالفت ہے اور قیاس کو عرف کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ یہ بات اپنی جگہ ثابت ہو چکی ہے۔

انہی پہنچوں کو دیکھتے ہوئے علماء معاصرین کی ایک جماعت نے اس حق کی کچھ کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ ان میں سے برصغیر کے علماء سے مولانا فتح محمد کھٹونی (مولانا عبدالحی کھٹونی کے شاگرد) مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب، مولانا مفتی غلام الدین صاحب مفتی و دارالعلوم دیوبند، مفتی عبدالرحیم لاہوری صاحب بطور خاص قابل ذکر ہیں۔

حق ایجاد اور حق تعین کی کچھ کو جائز کہنے والوں نے پہلی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حق ایجاد مجرد حق ہے لیکن نہیں ہے اور حقوق مجرد کا ماضی لینا جائز نہیں۔ لیکن فقہاء کا جو کام پیچھے تفصیل سے آچکا ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حقوق کا ماضی لینے کا عدم جواز ہر حال میں نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے جو ہم نے حقوق کی مختلف قسموں پر بحث کرتے ہوئے بیان کی ہے۔

انہیں جواز کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے کوئی کتاب دوسرے کے ہاتھ فروخت کی

اس نے خریہ اور اس کتاب کا اس کے پورے اجزاء کے ساتھ مالک بنا دیا۔ لہذا خریہ دار کے لئے جائز ہے کہ اس کتاب میں جس طرح چاہے تصرف کرے لہذا اس کے لئے اس کتاب کی اشاعت بھی جائز ہوتی چاہئے اور بیچنے والے کو خریہ دار اس سلسلے میں پابندی لگانے کا اختیار نہ ہوتا چاہئے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ کسی چیز میں تصرف کرنا مالک چیز ہے اور اس کی مثل دوسری چیز بنانا دوسری چیز ہے۔ کتاب خریہ کر دو پہلی قسم کے تصرف کا تو مالک ہو گیا کہ اسے پڑھ کر نفع اٹھائے یا بیچے یا عاریت پر دے یا ہبہ کر دے اور اس طرح کے دوسرے تصرفات کرے لیکن اس جیسی دوسری کتاب کی اشاعت خریہ داری کے منافع میں شامل نہیں کہ کتاب کا مالک بیٹے سے اس کی حق اشاعت کا بھی مالک ہو جائے۔ اس کی مثل حکومت کے احوالے ہوتے چکے ہیں۔ ان سکول کو اگر کسی نے خریہ اور وہ ان سکول میں ہر طرح کا تصرف کر سکتا ہے لیکن اس خریہ داری کی وجہ سے اس کے لئے اس طرح کے دوسرے نئے احوالہ جائز نہیں ہوگا۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ کسی چیز کی ملکیت اس بات کو مستلزم نہیں کہ مالک کو اس جیسی دوسری چیز بنانے کا حق ہو۔

ماضی میں جو ازلی تیسری دلیل ہے کہ اس ایجاد کر دو چیز کو تیار کرنے اور تصنیف کر دو کتاب کو طبع کرنے سے موجد اور مصنف کا خسارہ نہیں ہوتا۔ بہت سے بہت یہ ہوتا ہے کہ موجد اور مصنف کا نفع کم ہو جاتا ہے۔ نفع کم ہونا مالک چیز ہے اور خسارہ ہونا بالکل دوسری چیز ہے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نفع کم ہونا اگرچہ خسارہ نہ ہو لیکن ضرر ضرور ہے۔ خسارہ اور ضرر میں واضح فرق ہے۔ یہ بات ملک سے بالاتر ہے کہ جس شخص نے کوئی چیز ایجاد کرنے یا کتاب تصنیف کرنے کے لئے ہسرتی اور ذہنی مشقتیں جھیلیں، بے پناہ مال اور وقت صرف کیا، اس کے لئے راتوں کو جاگ، راحت و آرام قربان کیا وہ اس ایجاد اور کتاب سے نفع حاصل کرنے کا اس شخص سے زیادہ مقدار ہے جس نے معمولی سی رقم خرچ کر کے ایک منٹ میں وہ ایجاد شدہ چیز یا کتاب خریہ لی، پھر موجد اور مصنف کے لئے ہار کٹ ٹک کرنے لگا۔

ماضی میں جو ازلی طرف سے یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ فرد واحد کے لئے حق اشاعت تسلیم کر لینا کتنا ظلم کا جب بنتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کتنا ظلم تو اس صورت میں ہوتا جب مصنف لوگوں کو اس کتاب کے پڑھنے پڑھانے اور دوسروں تک پہنچانے سے روکتا لیکن جو شخص حق اشاعت محفوظ کرتا ہے وہ کسی کو کتاب پڑھنے، پڑھانے اور اس کے مضامین کی تبلیغ و اشاعت سے نہیں روکتا بلکہ وہ اس کی فروخت اور تجارت سے بھی نہیں روکتا، وہ تو صرف اس بات سے روکتا ہے کہ کوئی شخص اس کی اجازت کے بغیر کتب طبع کر کے نفع اٹھائے۔ یہ بات ہرگز کتنا ظلم کے دائرے میں نہیں آتی۔

مائعینا جوازی آخری دلیل یہ ہے کہ حق جو صحت بخشنا کرنے سے کتاب کی اشاعت کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے۔ اگر شخص کو کتاب کی طباعت کا حق ہو تو اس کی نشر و اشاعت کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جائے گا اور اس کی افادیت زیادہ عام اور ہر گیر ہو جائے گی۔

یہ بات بلاشبہ اس واقعہ ہے جس کے انکار کی گنجائش نہیں، لیکن اگر ہم دوسرے پہلو سے دیکھیں تو یہ دلیل ان کے خلاف چلت جاتی ہے۔ وہ پہلو یہ ہے کہ اگر ایجاد کرنے والوں کو اپنی ایجادات سے نفع حاصل کرنے میں اسعیبت کے حق سے محروم کر دیا جائے گا تو ان ایجادات کے لئے بڑے منصوبوں کا خطرہ مول لینے سے ان کی ہمتیں پست ہو جائیں گی کیونکہ ان کو احساس یہ ہو گا کہ انھیں معمولی نفع ہی ملے گا اور اسی طرح کے امور جن میں وہ پہلو ہوں فقہی مسائل کا فیصلہ نہیں کرتے، جب تک کہ کسی چیز میں کوئی شرعی تباہی نہ ہو۔ اس لئے کہ تمام سباحت چیزوں میں ضرر و فتنہ دونوں کے پہلو ہوتے ہیں۔

خاتمہ:

یہاں یہ بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب متوفی طبع و اشاعت کی بیخ کے عدم جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے، چنانچہ اس مسئلہ پر انہوں نے ایک مستقل رسالہ بھی لکھا، جو "جرنل آف اسلام" کا جزینا کر شائع ہو چکا ہے۔ لیکن اس رسالے کو لکھنے کے بعد انہوں نے اس بات کا اعادہ کیا کہ اس مسئلہ پر دوبارہ تحقیق کو ضرور غور و خوض کر کے اس کو اور زیادہ واضح کیا جائے اور اس غور و خوض اور بحث و تحقیق کے بعد جو رائے بھی سامنے آئے، اس کو قبول کر لیا جائے، مگر حضرت والد ماجد کو اس کی تحقیق کی فرصت نہ ملی تو انہوں نے دوسرے یہ مسئلہ میرے سپرد فرمایا کہ میں اس کی مکمل تحقیق کر دوں، چنانچہ میں نے اس مسئلے کا سوا اسی وقت سے جمع کرنا شروع کر دیا تھا۔ لیکن حضرت والد صاحب کی حیات میں اس کی تکمیل مقدور نہیں تھی۔ چنانچہ حضرت والد صاحب کے انتقال کے کافی عرصہ بعد اس مسئلہ کی تحقیق مکمل کرنے کی توفیق ہوئی۔ اس طرح یہ بحث حضرت والد صاحب کے حکم کی بجا آوری میں لکھی گئی ہے۔ اگرچہ جس نیچے پر میں پہنچا ہوں وہ بظاہر ان کی رائے کے خلاف ہے، مگر وہ خود بھی اس مسئلے پر نظر ثانی کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ اور آج یہ بات معلوم کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے، وہ ان کی رائے کے موافق ہے یا مخالف۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین



قسطوں پر خرید و فروخت

”الاحکام لجمع والمصبط“ یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی نے ”مجمع الفتاہ الاسلامی“ کے چھٹے اجلاس (جلد ۶) میں پیش فرمایا، جس کا اُردو ترجمہ مولانا عبداللہ مکیں صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قسطوں پر خرید و فروخت

فقدنا الله رب العالمين والصلوات والسلام على رسوله الكريم وعلى آله
وآلہ وسلم، وعلیٰ اہل بیتہ من بعدہ وعلیٰ

موجودہ دور میں قسطوں پر بیچنے کا رواج تمام انسان کی کم کم عام ہو چکا ہے۔ اور بہت سے لوگ اپنی ضرورت کی اشیا خریدنے اور مکانات کی تعمیر اور بہت سے محکمے آفات مہلکوں پر خرید سکتے ہیں۔ اور نقد خرید و مال کی طاقت اور استطاعت سے چہر ہوتا ہے اس لئے اس بیچ کا شرک ظہور اور اس پر مقرر ہونے والے مختلف مسائل کو تفہیم سے بیان کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ انشاء اللہ یہ مختصر مقالہ اس بیچ کے بارے میں ضروری احکام و مسائل کے لئے کافی ہوگا۔ اللہ تعالیٰ صحیح بات کہنے کی توفیق عطا فرمائے اور وہ اپنی مرغیات کے مطابق اس کی تکمیل کر دے۔ آمین۔

قسطوں پر بیچ کی حقیقت

قسطوں پر بیچ کا مطلب وہ بیچ ہے جس میں بیچنے والا اپنا مالین خریدار کو اپنی وقت دیتا ہے، لیکن خریدار اس چیز کی قیمت فی الحقیقت ادا کرے، بلکہ وہ طے شدہ قسطوں کے مطابق اس کی قیمت ادا کرے۔ لہذا جس بیچ میں مذکورہ بالا صورت پائی جائے اس کو "بیچ بالقرض" کہیں گے، چاہے اس چیز کی طے شدہ قیمت اس کی زیادتی قیمت کے برابر ہو یا کم یا زیادہ۔ لیکن "بیچ بالقرض" میں "معاوضہ" محسوس نہیں ہوتا کہ اس میں چیز کی قیمت، بذاری قیمت سے زیادہ مقرر کی جاتی ہے، لہذا اگر خریدار اس چیز کو نقد خریدنا چاہے تو وہ اس چیز کو مقررہ قیمت سے کم قیمت پر باز کرے خرید سکتا ہے، لیکن اگر خریدار اس چیز کو ادا خریدنا چاہے گا تو بیچنے والا اس وقت اس کو بیچے گا کہ جب اس کو نقد کے مقابلے میں زیادہ قیمت وصول ہو۔ اس لئے عام طور پر "بیچ بالقرض" میں نقد بیچ کے مقابلے میں زیادہ قیمت مقرر کی جاتی ہے۔

وقت کسی ایک صورت کی حد تک زمین سے زمین دو حالتوں میں متردد ہو جائے گا۔ اور یہ تردد دو حالتوں میں ہو سکتا ہے، جس کی بناء پر بیع ناجائز ہوئی، مگر مدت کے مقابلے میں زمین کی زیادتی ضمانت کا سبب نہیں، لہذا اگر عقد کے وقت ایسی کسی ایک حالت کی تعیین کر کے بیعت زمین کی خریداری اور کر دی جائے تو پھر اس بیع کے جواز میں شرعاً کوئی قباحت نہیں رہے گی۔

اندر زبرد اور مجبور فقہاء کا بھی وہی مسلک ہے جو امام ترمذیؒ نے بیان فرمایا ہے اور دلائل سے بھی روانہ ہے۔ زمین لئے قرآن وحدیث میں اس بیع کے سبب جواز پر کوئی نص موجود نہیں، اور اس بیع میں زمین کی فرو پائی پائی ہو رہی ہے، اس پر ہر ایک تشریف بھی صادق نہیں قرار دے سکتا ہے۔ کیونکہ وہ فرض نہیں ہے اور نہ علی یہ ادوائے جہاد کی بیع ہو رہی ہے، بلکہ یہ ایک عام بیع ہے۔ اور عام بیع میں شرائط کو شرط تکمیل اختیار ہے کہ وہ اپنی چیز قیمتی قیمت پر چاہے فروخت کرے، اور بیع کے لئے شرطاً یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی چیز بازار کی دام پر ہی فروخت کرے۔ اور قیمت کی تعیین میں ہر کام کا طبعاً اس میں ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایک ہی چیز کی قیمت حالات کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنی چیز کی قیمت ایک حالت میں ایک مقرر کرے اور دوسری حالت میں دوسری مقرر کرے تو شرطیت اس پر کوئی پابندی قائم نہیں کرتی۔

لہذا اگر کوئی شخص اپنی چیز نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچ رہا ہو، اس شخص کے لئے باہم اتفاق اسی چیز کو نقد دس روپے میں فروخت کرنا بھی جائز ہے بشرطیکہ اس میں دھوکہ فریب نہ ہو۔ اور جب نقد دس روپے میں بیچنا جائز ہے تو ادھار دس روپے میں بیچنا کیوں ناجائز ہوگا؟ چونکہ یہ مسئلہ اکثر ارباب کے درمیان متفق علیہ ہے، اور اکثر فقہاء اور محدثین نے اس کو بیان کیا ہے، اس لئے قرآن وحدیث سے اس بیع کے جواز پر دلائل بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ البتہ اس بیع کے جواز کے بعد اس سے مقرر ہونے والے مختلف مسائل پر انشاء اللہ بحث کریں گے۔

دو قیمتوں میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہے

جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا کہ بیع کے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ دو چیزوں کے وقت مختلف قیمتیں بیان کرے، مثلاً یہ کہے کہ نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچوں گا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس کے لئے یہ جائز ہے کہ مختلف قیمتوں کے مقابلے میں مختلف قیمتیں تعیین کرے؟

(۱) ایضاً: مفتی تاج الدین رحمہ اللہ، ص ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱

مثلاً وہ کہے کہ ایک ماہ کے بعد ہر دوں روپے میں اور دواہ ماہ کے ادھار پر ہر دو روپے میں (اور تین ماہ کے ادھار پر چودہ روپے میں) بیچتا ہوں؟ اس بارے میں فقہاء کی کوئی عبارت تو نظر سے نہیں گزری، البتہ فقہاء کے سابقہ اقوال پر قیاس کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہے، اس لئے کہ جب نقد اور ادھار کی بنیاد پر قیمتوں میں اختلاف جائز ہے تو پھر نقد کے اختلاف کی بناء پر قیمتوں میں اختلاف بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

البتہ مختلف قیمتوں کا تہ کرہ صرف بھادؤ تاؤ کے وقت ہی جائز ہے۔ لیکن عقد بیع صرف اس وقت جائز ہے جب عائدین کے درمیان قیمت اور مدت دونوں کی تعیین پر اتفاق ہو چکا ہو۔ لہذا بھادؤ تاؤ میں ذکر کردہ مختلف قیمتوں اور مدتوں میں سے کسی ایک کی تعیین بیع کے وقت ہی ضروری ہے، ورنہ بیع جائز نہ ہوگی۔

اور اگر بھادؤ تاؤ کے وقت بائع مشتری سے کہے کہ اگر تم ایک ماہ بعد اس کی قیمت ادا کرے گے تو اس کی قیمت جس روپے ہے اور اگر دو ماہ بعد ادا کرے گے تو اس کی قیمت بارہ روپے ہے۔ اور تین ماہ بعد ادا کرے گے تو اس کی قیمت چودہ روپے ہے، اور پھر مجلس عقد میں کسی ایک شیئ کی تعیین کے بغیر عائدین اس خیال سے جدا ہو گئے کہ مشتری ان تین مدتوں میں سے ایک شیئ کو بعد میں اپنے حالات کے مطابق اختیار کر لے گا تو یہ بیع بالا جہراً حرام ہے اور عائدین پر واجب ہے کہ وہ اس عقد کو فسخ کریں اور دوبارہ از سر نو جدید عقد کریں، جس میں کسی ایک شیئ کو اخلاص کے ساتھ تعیین کریں۔

شخص میں زیادتی جائز ہے، منافع کا مطالبہ جائز نہیں

یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اوپر اس بیع کے جواز کے بارے میں جو کچھ بیان کیا گیا وہ اس وقت ہے جب شخص میں زیادتی کر دی جائے، لیکن اگر یہ بیع اس طرح کی جائے جس طرح بعض لوگ کرتے ہیں کہ نقد بیچنے کی بنیاد پر اس چیز کی ایک قیمت مقرر کر لیتے ہیں اور پھر اس قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس کی اصل قیمت پر اضافہ کرتے ہیں، یہ صورت سود میں داخل ہے۔ مثلاً بائع یہ کہے کہ میں فلاں چیز تم کو آٹھ روپے میں نقد فروخت کرتا ہوں، لیکن اگر تم نے ایک ماہ تک قیمت ادا نہ کی تو تمہیں دو روپے مزید ادا کرنے ہوں گے۔ اب اس دور روپے کو "منافع" کا نام دیا جائے یا کچھ اور، لیکن اس کے سود ہونے میں کسی شک کی غرض نہیں۔ اس لئے کہ اس چیز کی اصل قیمت آٹھ روپے مقرر کر دی۔ اور یہ آٹھ روپے بیع کے نتیجے میں مشتری کے ذمہ دین ہو گئے۔ اب اس آٹھ روپے سے زیادہ مطالبہ کرنا یقیناً سود ہی ہے۔

ادوں صورتوں میں عملی فرق یہ ہے کہ پہلی صورت اس لئے جائز ہے کہ اس میں فریقین کے درمیان بین حلقہ قیوس پر بھاد تاذ ہو رہا تھا، ان میں سے ایک قیمت فیقی طور پر فریقین کے اتفاق سے ملے ہو جاتی ہے۔ درحقیقت ملے ہوئے کے بعد اس قیمت میں اضافہ نہ کی جاوے، کوئی راستہ نہیں ہوتا، اور مشتری کی طرف سے قیمت کی ادائیگی میں تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، مثلاً اگر مشتری نے دو چیزیں دے دیں اور پہلی شرط پر خریدی کہ ایک ماہ بعد قیمت ادا کرے گا، لیکن کچھ عرصے بعد وہ ایک ماہ کے بجائے دو ماہ میں قیمت ادا کرے، تب بھی وہ دیکھ کر روپے ہی ادا کرے گا، اب مدت کی زیادتی کی نیچہ اپر قیمت میں زیادتی نہیں ہوگی۔ اور دوسری صورت اس لئے ناجائز ہے کہ اس میں قیمت کو آئندہ روپے متعین ہوگئی، اور پھر ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس میں نفع کا اضافہ کیا گیا، اور اس کے بعد پھر ادائیگی میں جتنی تاخیر ہوتی جائے گی، نفع میں مزید اضافہ ہوتا جائے گا، مثلاً اس چیز کی اصل قیمت آئندہ روپے متعین ہوگئی، اور پھر ادائیگی میں ایک ماہ کی تاخیر کی بنیاد پر دو روپے نفع کا اضافہ ہو جائے گا، اور اگر مشتری نے دو ماہ بعد قیمت ادا کی تو اب چار روپے کا اضافہ ہو جائے گا، اور تین ماہ کی تاخیر پر چھ روپے کا اضافہ ہو جائے گا۔ اس طرح ہر تاخیر پر قیمت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا، ہذا شیخ کی پہلی صورت شرعاً ناجائز اور حلال ہے، اور دوسری صورت، یا میں داخل ہے اور شرعاً ناجائز ہے۔

دین کی توثیق اور اس کی قسمیں

چونکہ بیع مصلح میں بیع کے مکمل ہونے ہی ضمن مشتری کے ذمہ دین ہو جاتا ہے، اس لئے بیع کو مشتری سے اس دین پر کسی توثیق کا مطالبہ کرنا، یا مقررہ وقت پر دین ادا کرنے پر کسی گارنٹی کا مطالبہ کرنا ناجائز ہے۔

دین کا مطالبہ کرنا

دین کی ادائیگی پر گارنٹی یا دوسروں کی ہو سکتی ہیں۔ ایک دین رکھنا دوسرے پر ایک قسم کے شخص کا ضمانت دینا، یہی صورت میں مشتری اپنی کوئی ملکوتی چیز یا بیع کے پاس بطور دین رکھوائے، اور بیع گارنٹی کے طور پر نہ چیز کو اپنے پاس رکھ لے، لیکن بیع فی بیعوں سے متعلق ہونا اس کے لئے کسی صورت میں جائز نہیں، اس لئے کہ بیع فی بیعوں سے متعلق ہونا بھی دہائی کی ایک صورت ہے، البتہ وہ بیع بیع کے پاس اس سے رسمی رہے گی تاکہ مشتری اس دین کے رہاؤ کی وجہ سے وقت مقررہ پر دین ادا کرنے کا اہتمام کرے، وہاں اگر مشتری وقت مقررہ پر دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو پھر بیع

اس چیز کو حج اور ایہ زین وصول کر لے۔ لیکن مقدمہ کے وقت جو قیمت مقرر ہوئی تھی اس سے زیادہ وصول کرنا اس کے لئے جائز نہیں۔ لہذا اگر اس میں ضرروں کے پہنچنے سے اتنی رقم وصول ہوئی ہو کہ باقی ماندہ زین وصول کرنے کے بعد بھی چھ رقم بچی جائے تو وہ بھی ہوئی رقم مشتری کو واپس ادا کر دینی ہے۔ اور جس طرح مشتری کے لئے اپنی منلوک اشیاء کو زمین رضوانہ جاہد ہے، اسی طرح ان اشیاء کی صف و دستاویزات اور کاغذات کو زمین رضوانہ بھی جائز ہے۔

ادائیگی کی گارنٹی کے حصول کے لئے بائع کا مبیع کو مجبوس کر لینا

میں ہر گز لوگوں کے درمیان معاملات کی جو صورتیں اور طریقے رائج ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیچ و بیل (ادوار) میں بائع و بیعت کے وقت تک تمہیں رخصت ہے جب تک شہر کی اس پٹی کی قوت ادا نہ کر دے، ورنہ جب تک شہر کی اس کی پوتہ نہیں ادا نہ کر دے۔

نفع۔ جس میں نفع کے لئے معنی و مفہوم کرنے کی ضرورت و طریقہ سے متعلق ہے
ایک یہ کہ شستن کی وسیع بینی کے لئے معنی و مفہوم کے ساتھ ساتھ
دوسرے یہ کہ بطور نہیں کے معنی و مفہوم کے ساتھ ساتھ۔

دوہاں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب ٹھنڈی مصلیٰ کے لئے مٹی کو چھوڑ دیا جائے گا، اس وقت مٹی مضمون باطنی ہوگی مضمون باطنیت نہیں ہوگی، لہذا اگر حالت صبر میں وہ مٹی بکارت ہوگئی تو اس صورت میں مٹی علیٰ غریب بنے گی اور باطنی قیامت کا مظاہرہ ہی نہیں کرے گا۔

دوسری مینی راکٹ کی صورت میں انگوڑو مجمع باج کے پاس قعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو قحط
مجمع نہیں ہوگی، بعد از مشقہ بی کے مال سے ہلاک ہوگی، از مشقہ بی کے ذمہ سے ٹھن سے قحط نہیں ہوگا، اور
اگر باج کی قعدی کی وجہ سے ہلاک ہوئی تو مرقمہ (جوت) اس چیز کی پزیرائی قیمت کا نصف من ہوگا، ٹھن
کا نصف من نہ ہوگا۔

یہاں میں ایک صورت کا مطلق ہے، یعنی ٹمن کی وسپیالی کے لئے مٹی کو روکا، مٹی بالقیطہ میں یہ صورت ہوا نہیں ہے اس کے کہن بالقیطہ مٹی میں ہے اور باقی کوٹن کے استیلا کے لئے مٹی کو مٹی کا قحہ نصف لقمہ مٹی میں دس ہوتا ہے اور مٹی میں یہ قحہ باقی کوٹن کے استیلا کے لئے مٹی میں ہے کہ

لمبيع قبل حصول الاصل ولا بعده، كذا في المصنوع (۱)

”ہمارے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نقد بیع میں ٹمن کی وصولیابی کے لئے بائع کو جس معنی کا حق حاصل ہے لیکن بیع موصی میں بائع کو جس معنی کا حق حاصل نہیں، نہ ادائیگی کے وقت سے پہلے اور نہ ادائیگی کے وقت کے بعد جیسا کہ موصیٰ للمرضی میں ہے۔“

جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے وہ یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ اس معنی کا جو ٹمن واجب ہو چکا ہے اس کے عوض میں بائع وہی معنی بطور دین کے اپنے قبضے میں رکھے۔ یہ صورت دوطریقوں سے ممکن ہے

اول یہ کہ مشتری اس معنی پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع کے پاس بطور دین چھوڑ دے۔ یہ صورت تو جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ وہی صورت بن جاتی ہے کہ بائع حصول ٹمن کے لئے معنی کو اپنے پاس روک لے، اور حصول ٹمن کے لئے جس معنی کا موصیٰ میں جائز نہیں۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مشتری اس معنی کو پہلے اپنے قبضے میں لے، اور پھر بطور دین کے وہی معنی بائع کے پاس واپس رکھ دے، یہ صورت اکثر فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ چنانچہ امام محمد الجامع الصغیر میں فرماتے ہیں کہ

”ومن اشترى ثوبا بدينار اعمه، ففعل المبيع، أصلت هذا الثوب، حتى انقضت

الدين، والثوب رهن۔“

”اگر کوئی شخص نے چند درہم کا کوئی کپڑا خریدا، اور پھر مشتری نے بائع سے کہا کہ اس کپڑے کو اپنے پاس ہی رکھ، جب تک میں تمہیں اس کی قیمت ادا نہ کروں۔ اس صورت میں یہ کپڑا بائع کے پاس دین سمجھا جائے گا۔“

اسی عبارت کو صاحب ہدایہ نے بھی نقل کیا ہے، اور پھر صاحب کفایہ اس کی شرح میں فرماتے

ہیں کہ

”ان الثوب لما اشتراه وقع في حوزته من غير الاصل، كذا في المصنوع كذا في

صحة الرهن۔“

”اس لئے کہ جب مشتری نے کپڑا خریدا کہ اس پر قبضہ بھی کر لیں تو پھر اس کپڑے کو بطور دین رکھوانا جائز ہے، جیسے دوسری ملوک اشیاء کا دین جائز ہوتا ہے۔“ (۲)

(۱) فتاویٰ ہند، ج ۳، باب نمبر ۱۵۳، ص ۱۵۳، (۲) القلایہ شرح اہدایہ، روح البیان، ج ۹، ص ۹۹۔

اور پھر علامہ حلیؒ کی دو مختصر مباحث اور وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کو بیان فرماتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ:

”ولو كان ذلك الشيء الذي قال له المشتري: انما هو للمبيع الذي اشتراه، عيه، لو بعد قبضه، لانه حينئذ يصفى ان يكون رها بشبه، ولو قبله لا يكون رها، لانه محبوب من الناس.“

”وہ چیز جس کے بارے میں مشتری نے بائع سے یہ کہا کہ تم اس کو اپنے پاس رک لو، اگر وہ چیز بیع ہی تھی جس کو اس نے بائع سے خریدا تھا، اس صورت پر وہ بکھا جائے گا کہ اگر مشتری نے اس چیز پر قبضہ کر لیا تھا تب تو وہ چیز جن کے مقابلے میں وہ بیع کی ملاکت رکھتی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا تب قبضہ کرنے سے پہلے ہی مشتری نے بائع کے پاس بیع بطور رہن کے رکھوا دی تو اس صورت میں یہ بیع رہن نہیں بنے گی۔ اس لئے کہ اب وہ بیع حصولِ رہن کے لئے مجہول ہے۔“

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ:

”قوله: ”لانه حينئذ يصفى“ اي: نعمين انك فيه، حتى لو منك بهنك هلي المشتري ولا يصفى العقد. قوله: ”لانه محبوب من الناس“ اي وضمانه بخلاف ضمان طرفي، فلا يكون مضمونا بصحابين مختلفين، لاستحالة اجتماعهما، حتى لو قال: انما لك النبيع حتى اعطيتك الشيء قبل القبض فقلت: انما لك النبيع. وبنفس.“ (۱)

”قوله: ”لانه حينئذ يصفى“ اي: اس لئے کہ اس میں مشتری کی ملکیت متعین ہو چکی تھی، یہی وجہ ہے کہ اگر اس کے بعد وہ چیز ہلاک بھی ہو جائے تو مشتری کی طرف سے ہلاک ہوئی، اور ہلاکت کی بنیاد پر بیع صحیح نہیں ہوگی۔

قوله: ”لانه محبوب من الناس“ اس لئے کہ محبوب بائعین کا ضمان رہن کے ضمان سے قفٹ ہے۔ اور ایک ہی چیز دو مختلف ضمانوں کی طرف سے مضمون نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ دو مختلف ضمانوں کا ایک چیز میں جمع ہونا محال ہے۔ حتیٰ کہ اگر مشتری بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع سے یہ کہہ دے کہ: جب تک میں تم کو شے ادا نہ کروں

اس وقت تک بیچ اپنے پاس رکھنا، اس صورت میں اگر بیچ بائع کے پاس بلاک ہو جائے تو بیچ تلخ ہو جائے گی۔“

بہر حال مندرجہ بالا عبارات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کے رہن کے جواز میں بعد کے فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے بشرطیکہ صلہ عقد میں یہ رہن مشروط نہ ہو۔ لیکن اگر صلہ عقد ہی میں یہ رہن مشروط ہو تو پھر اس صورت کے جواز میں علامہ ابن قدامت نے اختلاف نقل کیا ہے۔ لیکن ات کے نزدیکی صحیح اور قابل اعتماد مسلک جواز ہی کا ہے۔ چنانچہ مفتی میں فرماتے ہیں کہ:

”وَإِذَا تَلَبَّعًا بِشَرْطٍ أَنْ يَكُونَ الْمُبِيعُ رَحِمًا عَنِ شَيْءٍ لَمْ يَصَحَّ، قَالَهُ ابْنُ سَامِدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ وَهُوَ قَوْلُ تَلَبَّعًا. لِأَنَّ الْمُبِيعَ حِينَ شَرْطٍ رَحِمًا لَمْ يَكُنْ مُتَكَلِّمًا لِذَلِكَ وَسَوَاءٌ أَمَرَ بِفَيْحِهِ ثُمَّ يَرُدُّهُ أَوْ طَرَفٌ رَحِمًا فَلَمْ يَفَيْحِهِ ... وَطَاهَرُ الرُّوَايَةِ صَحَّةُ رَحِمًا. فَلَمَّا كَانَ لَمْ يَشْرُطْ دَلِيلٌ فِي الْمُبِيعِ لَكِنْ رَحِمًا عِنْدَهُ بَعْدَ الْبَيْعِ فَإِنْ كَانَ بَعْدَ الزَّمَنِ الْبَيْعِ فَالْأَوَّلَى صَحَّةٌ لِأَنَّهُ يَصَحُّ رَحِمًا عِنْدَ غَيْرِهِ، فَصَحَّ عِنْدَهُ كَغَيْرِهِ، وَلَا يَصَحُّ رَحِمًا عَنِ غَيْرِهِ ثُمَّ فَصَحَّ رَحِمًا عَنِ لَمْ يَصَحَّ، وَلَمْ يَكُنْ قَبْلَ الزَّمَنِ مَبِيعٍ أَسْنَى عَنِ سَوَاءِ الْمُنْصَرَفِ فِي الْمُبِيعِ، فَفِي كُلِّ مَوْضِعٍ جَازٌ لِلْمُنْصَرَفِ فِيهِ جَازٌ رَحِمًا، وَمَا لَا أَهْلًا، لَا مِنْ نَوْعٍ تَعْرِيفًا قَشَبَهُ يَبْعُهُ.“ (۱)

”اگر بائع اور مشتری اس شرط پر بیچ کا معاملہ کریں کہ بیچ بائع کے پاس ہی رہن کے مقابلے میں بخود رہن کے رکھی جائے گی تو یہ بیچ صحیح نہیں، علامہ ابن قدامت نے ایسا ہی فرمایا ہے اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ جب بیچ کو بائع کے پاس بطور رہن رکھے گی شرط لگائی گئی اس وقت وہ بیچ مشتری کی ملکیت میں نہیں ملے گا، چاہے یہ شرط ہو کہ مشتری اس بیچ پر قبضہ کرنے کے بعد رہن کے طور پر رکھوائے گا تو قبضہ سے پہلے رہن رکھوائے کی شرط ہو۔ مگر ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ رہن درست ہے۔۔۔۔۔۔ لیکن اگر بیچ کے بعد رہن کی شرط نہیں لگائی، مگر بیچ مکمل ہونے کے بعد ہی بائع کے پاس بیچ کو رکھوایا تو اس صورت میں، اگر بیچ لازم ہونے کے بعد وہ بیچ بطور رہن رکھوائی ہے تو یہ صورت بطریق اولیٰ درست ہے۔ اس لئے کہ لزوم بیچ کے بعد (جب مشتری یہ بیچ غیر بائع کے پاس رہن رکھوا سکتا ہے تو پھر بائع کے

پس رکھنا بھی جائز ہے اور جب خریدکن کے بدلہ میں اس بیع کو رکن رکھا سکا ہے تو خریدکن کے بدلہ میں بھی رکن رکھنا صحیح ہے۔ اور اگر فروم بیع سے پہلے مشتری نے وہ بیع رکن رکھوائی ہے تو اس صورت میں یہ مسئلہ اس امر پر متفرع ہوگا کہ مشتری کے لئے بیع میں تصرف جائز ہو گیا تھا یا نہیں؟ لہذا بیع کی جس صورت میں مشتری کو بیع کے اندر تصرف کرنا جائز ہوگا، اس صورت میں اس بیع کو رکن رکھنا بھی جائز ہے اور جہاں بیع میں تصرف جائز نہیں، وہاں رکن رکھنا بھی جائز نہیں، کیونکہ رکن رکھنا اور حقیقت ایک قسم کا تصرف ہے تو یہ رکن حکم میں بیع کے مشابہ ہوگا۔“

الرکن السائل (Floating Mortgage)

اسلامی محاکم کے بہت سے قوانین میں رکن کی ایک اور صورت بھی ملتی ہے جس میں مرہون حق مرہون پر قبضہ نہیں کرتا، بلکہ چیز رکن کے پاس ہی رہتی ہے۔ لیکن رکن مدین جب ادا کرنے سے قاصر رہے تو پھر مرہون رکن رکن سے مطالبہ کر سکتا ہے کہ وہ حق مرہون کو واپس کر دینا اور اس قسم کے رکن کو بھی ”الرکن السائل“ (Simple Mortgage) مراد رکن کہا جاتا ہے اور بھی ”الذمت السائل“ (Floating Charge) کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مدین اپنی گاڑی رکن کے پاس بطور رکن رکھوائے، لیکن گاڑی دستہ مدین رکن کے قبضے میں رہے اور وہ اس کو اپنی ضروریات میں استعمال بھی کرتا رہے۔ لیکن جب تک وہ رکن مرہون رکن کا دین ادا نہیں کرے گا اس وقت تک وہ اس گاڑی کو آگے فروخت نہیں کر سکتا، اور اگر وہ رکن مرہون کا دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو پھر مرہون کو اس چیز کے بیچنے کا حق بھی حاصل ہو جائے گا۔ اور اس بیچنے کے حق کو ”الذمت السائل“ (Floating Charge) کہا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا دین پر تعین اور انکار کے حصول کے لئے اس قسم کا رکن رکھنا جائز ہے یا نہیں؟

فقہی اعتبار سے اس کے جواز میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ کثرت و تفرق، رکن کے بیع اور پورا ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ جب تک اس حق مرہون پر قبضہ کرے اور اس شرط کی بنیاد قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

”فَنُفِضْهُ مَفْضُوعًا“ (۱)

جبکہ رکن کی مدد کو صورت میں مرہون حق مرہون پر قبضہ نہیں کرتا۔ اس لئے یہ رکن درست نہ

لیکن مندرجہ بالا صورت اس وقت ہے جب عقد رکن ایک مرتبہ مرتبہ کے قبضہ کے بعد مکمل ہو چکا ہو اور پھر مرتبہ کے رکن کو وہ چیز عاریت پر دے دی ہو، لیکن اگر مرتبہ نے اس چیز پر سب سے قبضہ ہی نہیں کیا تھا، کیا اس صورت پر عاریت کا حکم درست ہو گا یا نہیں؟ فقہاء کی عبارات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس پر عاریت کا حکم لگانا درست نہیں، اس لئے کہ رکن کی صحت کے لئے قبضہ شرط ہے، اور یہاں قبضہ نہیں پڑا۔ لیکن میں موجودہ دور کے فقہاء کی خدمت میں خور و مال کے لئے چند قابلِ غور امور پیش کرتا ہوں۔

(۱) "رکن سائل" میں اگرچہ مرتبہ کی مرہون پر قبضہ نہیں کرتا، لیکن حالات میں وہ اس چیز کی طلبی و استا بذات پر قبضہ کر لیتا ہے۔ اس لئے اس بات کا احتمال ہے کہ صرف ان استا بذات پر قبضہ کرنے سے رکن جام ہو جائے گا۔ اور پھر وہ چیز بطور عاریت کے رکن کے قبضہ میں رہے گی۔

(۲) جیسا کہ فقہاء نے اس فرمودہ ہے کہ رکن پر مرتبہ کے قبضہ کو شرط قرار دینے کی علت یہ ہے کہ مرتبہ ضرورت کے وقت اس چیز کو بیع کر اپنا دین وصول کرے، اور مذکورہ "رکن سائل" میں قنونا بیکریمنت میں مذکور شرائط بنیاد پر مرتبہ کو یہ سکونت حاصل ہے کہ وہ ضرورت کے وقت اس کو بیع کر اپنا دین وصول کر لے۔ لہذا یہ بات محض ہے کہ رکن کی مذکورہ صورت میں کسی قبضہ شرط قرار نہ دیا جائے، اس لئے کہ ان شرائط کی بنیاد پر قبضہ کا جو مقصود ہے، وہ حاصل ہے۔

(۳) رکن کا مقصد دین کی وثاق ہے، اور اس مقصد کے حصول کے لئے شریعت نے اس کی اجازت دی ہے کہ دائن دیون کی ملک کو اپنے قبضہ میں لے لے، اور اس کو اس کے اندر تصرف کرنے سے روک دے، جب تک کہ دین وصول نہ جائے۔ لیکن اگر دائن خود اپنے مقصد کے حصول کے لئے اس سے کم پر راضی ہو جائے، اس طرح کہ دین مرہون رکن کے قبضہ میں رہے دے، اور مرتبہ کو صرف اس حق مرہون کے بعد اپنا دین وصول کرنے کا حق باقی رہ جائے تو بلاشبہ شرائط میں کوئی رکاوٹ نظر نہیں آتی۔

(۴) "رکن سائل" میں فریقین (رکن اور مرتبہ) کو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے۔ رکن کو جو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے، وہ تو ظاہر ہے کہ اس کو اپنی چیز کے انتفاع سے محروم نہیں ہونا پڑے گا۔ اور مرتبہ کو یہ مصلحت اور فائدہ ہے کہ کسی ضمان کے قرضہ کے بغیر اس کے پاس اپنا دین وصول کرنے کا حق محفوظ ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ رکن کی مذکورہ صورت

میں اگر راہن مطلق ہو جائے تو دوسرے فرما کو ضرر اور نقصان پہنچے گا۔ اس لئے کہ مرتبہ دوسرے فرما کے مقابلے میں اس چیز کا زیادہ مقدار ہوگا۔ لیکن دوسرے فرما کو پہنچنے والا یہ ضرر نہ تو اس وقت شرما معتبر ہے جب مرتبہ پر مرتبہ کا قبضہ ہو، اور نہ اس وقت معتبر ہے جب مرتبہ نے مرتبہ پر قبضہ کرنے کے بعد راہن کو بطور عادت دے دیا ہو۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ عموماً اس ضرر سے راہن فاسد نہیں ہوتا۔

(۵) موجودہ دور کی مالی تجارت میں جبکہ بائع ایک شہر میں مقیم ہو، اور مشتری دوسرے شہر میں، اس وقت شی مر ہون پر قبضہ کرنا مستعذر ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ شی مر ہون کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں بڑے اخراجات ہوتے ہیں، ایسی صورت میں دین کی توثیق کی "راہن مکمل" کے علاوہ کوئی دوسری صورت نظر نہیں آتی۔

بہر حال ائمہ مذہب بالا پانچ ملاذکات کی بنیاد پر میری رائے کا ردِ حقان "راہن مکمل" کے جواز کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن قطعی فیصلہ کے لئے ملاذکات ان پر غور فرمائیں۔ واللہ بہ اعلم۔

تیسرے شخص کی طرف سے ضمانت اور گارنٹی

حصولِ قرض پر ضمانت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کوئی تیسرا شخص اسے اس کی ضمانت لے لے، اور یہ ذمہ داری قبول کرے کہ وہ یوں اصل اگر دین ادا کرنے سے قاصر رہا تو میں دین ادا کروں گا۔ اس قسم کی ضمانت کو "کفالت" کہا جاتا ہے۔ کتب فقہاء میں اس کے متعلق احکام مذکور ہیں۔ جنہیں یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن کفالت کا ایک مسئلہ ہم یہاں بیان کریں گے۔ وہ یہ کہ کیا ضمانت اور گارنٹی پر کسی اجرت اور حقِ منت کا مطالبہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ موجودہ دور میں جبکہ اس وقت تک دین کی ادائیگی کی گارنٹی نہیں دیتا، جب تک (مطلوبہ) وہ شخص جس کی طرف سے بینک گارنٹی دے رہا ہے، بینک و متعین اجرت ادا نہ کرے، اور یہ اجرت بھی دین کی مقدار کے لحاظ سے متعین کی جاتی ہے۔ مثلاً تین فیصد یا چار فیصد اور کبھی کسی اور طرح سے متعین کی جاتی ہے۔ اسلامی فقہ میں یہ بات معروف ہے کہ قرض کی طرح گارنٹی بھی ایک مقدمہ تجارت ہے، اور اس پر کسی طرح کی اجرت کا مطالبہ کرنا جائز نہیں۔ لیکن دورِ حاضر کے بعض مضمرات نے اجرت بننے کے جواز پر اس سے استدلال کیا ہے کہ چونکہ گارنٹی موجودہ دور کی تجارت کا ایک لازمی جز بن گیا ہے، ایسی وجہ ہے کہ اس کام کے لئے مستقل ادارے قائم ہو چکے ہیں۔ اور ان خدمات کی ادائیگی کے لئے وہ ادارے بڑی بڑی رقمیں صرف کر رہے ہیں، اس لئے اب یہ محض مقدمہ تجارت نہیں رہا، بلکہ یہ ایک تجارتی

معادہ بن چکا ہے، جس کی تاجروں کو ضرورت رہتی ہے۔ خاص کر بین الاقوامی تجارت میں اس کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ اور اجرت کے بغیر گارنٹی دینے والا کوئی میسر نہیں آتا۔ اس لئے گارنٹی پر اجرت دینا جائز ہے۔

لیکن یہ دلیل درست نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس کو درست مان لیا جائے تو پھر قرض پر بھی منافع کا مطالبہ جائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ دلیل قرض پر بھی پوری طرح صادق آتی ہے کیونکہ قرض بھی اصلہ کا محض ایک مقدار ہے۔ لیکن موجودہ دور کی تجارت کی ایک ضرورت بن چکا ہے، اور قرض فراہم کرنے کے لئے مستقل ادارے اور بینک قائم ہیں، اور مطلوبہ مقدار میں تمام قرض دینے والا کوئی شخص نہیں ملے گا۔ ان تمام چیزوں کے باوجود کوئی بھی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ قرض پر منافع لینا جائز ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مقدار متعین ہونے کے اعتبار سے گارنٹی اور قرض میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح قرض پر نفع لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح گارنٹی پر اجرت لینا بھی جائز نہیں ہے، بلکہ گارنٹی پر اجرت کا مطالبہ کرنا قرض پر منافع کے متبادل میں بطریق اولی جائز نہیں۔ اس لئے کہ کفالت (گارنٹی میں غفلت نہ کی طرف سے دین کی ادائیگی کا محض التزام ہوتا ہے۔ اور جب وہ غفلت اس کی طرف سے دین کی ادائیگی ہے اس وقت اصل کے ذمہ نہیں کا قرض ہو جاتا ہے، گویا کہ نہیں صرف قرض دینے کا اپنے اوپر التزام کر رہا ہے۔ اور جب قرض دینے پر کسی منافع کا مطالبہ جائز نہیں ہے تو پھر صرف قرض دینے کے التزام پر منافع یا اجرت کا مطالبہ بطریق اولی جائز نہیں ہونا چاہئے۔

اس کی مثال یوں سمجھیں کہ زید نے عمرو سے سو ڈالر قرض طلب کیے۔ اب عمرو نے زید سے ضمانت کا مطالبہ کیا کہ کوئی ضامن ادا کرے۔ اب خالد زید سے کہتا ہے کہ میں تمہارا قرض ابھی ادا کر دیتا ہوں بشرطیکہ بعد میں تم مجھے ایک سو ڈالر ادا کرو گے۔ اور یہ دس ڈالر زائد اس خدمت کے عوض میں ہیں جو میں نے تمہاری طرف سے دین ادا کر کے کی ہے۔

پھر خالد زید کے پاس آتا ہے کہ میں عمرو کے لئے تمہاری طرف سے دین کا ضامن بنتا ہوں، بشرطیکہ تم مجھے دس ڈالر اس ضمانت کی اجرت کے طور پر ادا کرو، اور جب تم دین ادا کرنے سے عاجز ہو جاؤ گے تو میں تمہاری طرف سے دین ادا کروں گا۔ اور تمہارے ذمے یہ سو ڈالر قرض ہو جائے گا۔

اب جو لوگ کفالت پر اجرت لینے کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک بکرنے میں اجرت کا مطالبہ کیا ہے، اور جائز ہے، اور خالد نے جس اجرت کا مطالبہ کیا ہے وہ ناجائز ہے، جبکہ خالد بالفضل اپنا مال بھی لگا رہا ہے۔ دوسری طرف بکرنے اپنا کوئی مال نہیں لگایا۔ وہ تو صرف وقت مقررہ پر ادائیگی کی ذمہ داری لے رہا ہے۔ لہذا جو شخص اپنا مال لگا رہا ہے اس کے لئے اجرت کا مطالبہ کرنا حرام ہے تو

وہ شخص جو ادائیگی کی صرف ذمہ داری لے رہا ہے، اس کے لئے اجرت کا مطالبہ بطریق اولیٰ حرام ہے۔

”دوسرے اشخاص میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگر ان کی اصل کی طرف سے ادائے دین پر مجبور ہو جائے تو اس صورت میں وہ اصل سے صرف اتنی رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے جتنی رقم اس نے ادا کی ہے۔ اس سے زیادہ رقم کا مطالبہ شرعاً سود ہونے کی بنا پر حرام ہے، تو پھر اس شخص کے لئے یہی حل کا مطالبہ کرنا جیسے جائز ہو سکتا ہے جس نے کوئی ادائیگی نہیں کی، بلکہ اس نے صرف ادائیگی کی ذمہ داری لی ہے۔ بہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضمانت پر اجرت لینا کسی حال میں جائز نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کو بین الاقوامی تجارت اور بین دین میں اور کریڈٹ لیٹر (Letter of Credit) جاری کرنے میں اس کی ضرورت رہتی ہے، تو پھر اس کی متبادل صورت کیا ہو سکتی ہے؟

- جواب یہ ہے کہ بینک کے لئے اپنے عمل سے دلچسپی اس کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔
- (۱) لیٹر آف کریڈٹ (Letter of Credit) جاری کرنے کے عمل میں بینک کے جو ادائیگی اخراجات اور مصارف ہوتے ہیں، ان کا مطالبہ کرنا عمل سے جائز ہے۔
- (۲) ایپوزر اور انٹیمپورٹر کے درمیان معاہدہ کی تکمیل کے سلسلہ میں بینک جو خدمات بھارتا ہے اس پر بحیثیت وکیل، یا بحیثیت مال، یا درمیانی واسطہ ہونے کی حیثیت سے اپنی خدمات پر اجرت کا مطالبہ کرتا بینک کے لئے جائز ہے، لیکن صرف کفالت اور گمانی پر کسی اجرت کا مطالبہ کرنا بینک کے لئے جائز نہیں۔

”بل آف ایکسچینج“ کے ذریعہ دین کی توثیق

بعض اوقات دین کی توثیق اس طرح کی جاتی ہے کہ ایک دستاویز نکالی جاتی ہے جس پر یہ تحریر ہوتا ہے کہ وہ (مشتري) بل کی اتنی رقم کا اتنی مدت کے لئے دے گا۔ اور یہ رقم فلاں تاریخ پر بل کو ادا کر دے گا۔ اور پھر اس پر مشتري اپنے دستخط کر دیتا ہے۔ آبی کل اس دستاویز کو ”بل آف ایکسچینج“ (Bill of Exchange) کہا جاتا ہے اور جس تاریخ پر مشتري دین ادا کرنے کا وعدہ کرتا ہے اس کو MATURITY DATE کہا جاتا ہے۔ اور شرعاً کسی دستاویز سے ذریعہ دین کی توثیق جائز، بلکہ مندوب ہے۔ اس لئے کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

”الَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّخَذُوا لِنَفْسِهِمْ عُقُوبَةً“ (۱)

”اے ایمان والو! جب معاملہ کرنے لگو، دھار کا ایک میعاد تسلیں تک تو اس کو لکھ لیا کرو۔“

لیکن مشکل یہ ہے کہ آج کل کے لین دین میں یہ دستاویز قابل اعتبار نہ رہا۔ اگر (Negotiable Instrument) ایسا چکا ہے۔ اور بائع جو اصل دہن اور حامل دستاویز ہے اور بعض اوقات یہ دستاویز تیسرے شخص کو اس پر تحریر شدہ دین کی مقدار سے کم پر بیچ دیتا ہے، تاکہ معین تاریخ سے پہلے اس کو رقم وصول ہو جائے۔ اس بیچ کو بیس کی کوٹی (Discounting of the Bill) کہ جاتا ہے، لہذا حامل دستاویز جب رقم وصول کرنا چاہتا ہے تو وہ تیسرے شخص کے پاس چلا جاتا ہے۔ اور وہ تیسرا شخص اکثر حالات میں بینک ہوتا ہے، اور وہاں جا کر وہ دستاویز اس کے حوالے کر دیتا ہے۔ اور بینک اس کے اندر اس صحت (Endorsment) کے بعد وہ دستاویز قبول کر لیتا ہے۔ اور بینک دستاویز پر تحریر شدہ رقم میں سے بھدہ کے اعتبار سے کوٹی کر کے باقی رقم حامل کے حوالے کرتا ہے۔ (”انڈرس منٹ“ کا طریقہ یہ ہے کہ حامل دستاویز اس دستاویز کی پشت پر دستخط کر دیتا ہے، جو اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ دستاویز کا حامل بینک کے حق میں اس رقم سے دستبردار ہو رہا ہے)

اور بیس آف ایکسچج کی کوٹی مندرجہ بالا طریقہ پر کرنا شرعاً ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ تو یہ دین کی بیچ اس شخص کے ساتھ کی جارہی ہے جس پر دین نہیں۔ جس کو فقہاء کی اصطلاح میں ”بیع المدین میں غیر من علیہ المدین“ کہا جاتا ہے، یا یہ کرنسی کی بیچ کرنسی سے ہو رہی ہے، جس میں کمی زیادتی اور ادھار دونوں منوعات پائی جارہی ہیں۔ در احادیث رہا جس اس قسم کی بیچ کا جائز ہونا منصوص ہے۔

لیکن مندرجہ بالا معاملے کو تھوڑی سی تبدیلی کے ذریعہ درست کیا جاسکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اولاً حاملہ و تودیز بینک کو مشتری (دستاویز چاکی کرنے والا) سے دین وصول کرنے کا ذمہ بنادے، اور اس وکالت پر یہ شخص بینک کو کچھ اجرت بھی دے، اس کے بعد نئے معاملہ کے ذریعہ یہ شخص (حامل دستاویز) دستاویز پر تحریر شدہ رقم کے بقدر بینک سے قرض لے لے اور بینک کو اس کا اختیار دے کہ جب مشتری سے اس دستاویز کے عوض رقم وصول ہو جائے تو وہ اس رقم سے اپنا قرض وصول کر لے، اس طرح یہ دو معاملات یکھڑا یکھڑا ہو رہے ہیں گے۔ پہلا معاملہ یہ کہ یہ شخص بینک کو قرض وصول کرنے کے لئے کسی ممکن اجرت پر اپنا ذمہ بنادے، اور دوسرا معاملہ یہ ہے کہ وہ خود بینک سے قرض دے۔ لہذا شرعی لحاظ سے یہ دونوں معاملات درست ہو جائیں گے۔ پہلا معاملہ تو جس لئے درست ہے کہ اس میں اجرت پر ذمہ بنانا ہے اور شرعاً اجرت پر ذمہ بنانا جائز ہے اور دوسرا معاملہ اس لئے

دانش کی کاہلی بھی نہیں آیا ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ: کچھ ساقط کرو اور جلدی
دا کرو۔"

اس حدیث سے ان معاملہ کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک دوسری حدیث جو امام بخاریؒ نے
اس سے اگلے باب میں حضرت قتادہ بن اسودؓ سے روایت کرتے ہوئے نقل کی ہے، وہ فرماتے
ہیں کہ:

"سَلِّطُوا رَحْلًا مَاتَهُ دَبَارُهُ ثُمَّ حَرِّجْ سَهْمِي فِي بَيْتِ بَيْتٍ رَسُوْنَ فَانَّهُ
صَلَّى الْمَلَأَ عَلَيْهِ وَسَقَمَ. فَفُتِحَ لَهُ: عَدْلٌ نَهَى سَعْبِينَ دَبْلًا، وَاحِدَةً عَشْرَةً
دَبْلًا، فَقَالَ: بَعْدُ، فَذَكَرَ ثَلَاثَ رَسُوْنَ، فَانَّهُ صَلَّى الْمَلَأَ عَلَيْهِ وَسَقَمَ، فَذَكَرَ
اَكْبَرَ وَتَبَا بِمَا قَدَّادُوا وَخَصَمَهُ."

"میں نے ایک شخص کو ایک سواریاں بطور قرض دیئے۔ اس سے بعد حضور ﷺ جو
دفعہ بھیج رہے تھے اس میں میرا نام بھی آگیا۔ میں نے اس شخص سے کہا کہ اگر تم مجھے
نوے دینار دے دو، تو میں تمہیں دس دینار چھوڑ دیتا ہوں۔ اس نے منکھور کر لیا
(اور میں نے اس سے نوے دینار لے لئے) پھر بعد میں کسی وقت حضور ﷺ کے
سامنے اس کا ذکر ہوا تو حضور ﷺ نے فرمایا: اے قتادہ! تم نے خود بھی سو دیکھا ہے
اور دوسروں کو بھی دکھایا۔" (۱)

انام نبویؐ نے اس کی تفسیر کیا کہ وہی ہے کہ سند کے اعتبار سے دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، اس
لئے دونوں میں سے کسی ایک کو بحت اور دلیل کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا، بہت فقہاء نے جانب
حرمت کو ترجیح دی ہے۔ اس لئے کہ جب دین کی تاخیر کی صورت میں دین میں زیادتی کرنا سوویں
داخل ہے، وہی طرح دین کی تعمیل اور جلدی کی صورت میں دین کے اندر کمی بھی اس میں داخل ہے۔
جہاں تک نئی تفسیر کے واقعے کا تعلق ہے، تو وہ بحت نہیں بن سکتا۔ اولاً تو اس لئے کہ اس کی
سند ضعیف ہے، چنانچہ اس لئے کہ اگر سند قوی واقعہ کو درست بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ ہمارے لئے ہے کہ نئی
تفسیر کی جلا وطنی کا یہ واقعہ منہ پر پیش آیا ہو، اس طرح یہ واقعہ کی حرمت کا حکم آنے سے پہلے کا ہو
جائے گا۔

علامہ شمس المآئدہ سرخسیؒ نے یہ واقعہ ذکر کر کے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ مسلمان اور حربی
کے درمیان سو نہیں ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ

فی سب فیصلہ علیٰ حسن و اُس مصلہ نہیں دیتا اور ابطال و افضل!"

"حضور ﷺ نے قبیلہ بنو النضیر کو مدینہ سے بلاوا میں کر دیا، اور حضرت محمد بن مسلمہ کو اس کا نگران مقرر فرمایا، اسی وقت وہ لوگ حضور ﷺ کی خدمت میں آئے، اور آ کر کہا کہ لوگوں پر ہمارے دین واجب ہیں، جن کی اور انکی مختلف باتوں پر ہوتی ہے، تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ جلدی لے لو اور سرفہ کر دو۔ اور ابی رافع سلام میں ابی النضیر کے حضرت اسید بن حضیر کے ذمہ ایک سو بیس دینار دینا تھے، جن کی واپسی سال گزرنے پر ہوتی تھی۔ چنانچہ حضرت مسید بن حضیر رضی اللہ عنہ نے اصل راس المال چوبیس دینار جمع اس پر اس سے صلح کر لی اور جو زادہ (سود کے) کے مال میں دینا دیتے ان کو چھوڑ دیا۔" (۱)

یہ روایت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ دین کا جو حصہ سائنہ کیا گیا تھا، وہ سودی تھا، اصل راس المال کا حصہ نہیں تھا۔

اس لئے جو علماء کے نزدیک "ضع و تعجل" (کچھ سائنہ کرو اور فوراً دے دو) کا معاملہ حرام ہے، چنانچہ امام مالکؒ حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے آثار ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

"قال مالك: والامر بالمكروه الذي لا اختلاف فيه عندنا ان يكون للرجل على الرجل الدين في اجل فيضع عنه فطالب ويعطيه المطلوب قال مالك: وذلك عندنا بمنزلة فذی یوخر دینه بعد محله عن عریضه ویزید فیریم فی حقه قال: فهذا الربا بعينه لا شك فيه."

"امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ امر مکروہ، جس میں ہمارے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے، یہ ہے کہ اگر ایک شخص کا دوسرے شخص کے ذمہ کسی مدت پر دین واجب ہو، اور وہ دین (طالب) دین کا کچھ حصہ سائنہ کر کے بقیہ دین کا فوری مطالبہ کرے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ صورت ہمارے نزدیک اس صورت ہی کی طرح ہے کہ کوئی شخص مدیون کو دین کی تاریخ کے بعد فوراً مہلت دینے اور وہ مدیون اس مہلت کے بدلے دین میں کچھ اضافہ کر دے۔ فرماتے ہیں کہ یہ صریح ربا ہے،

(۱) سفاتی الرازی، ج ۱ ص ۳۷۳۔ علامہ ابن قتیبہؒ نے بھی بیعتار کی جاؤ فنی کے وقت بھی بیرونی قسہ پیش آیا تھا، دیکھئے ج ۱ ص ۹۱۔

جس میں کسی ملک کی مخالفت نہیں۔" (۱)

۱۔ حضرت مولانا محمد علی منٹو کا اثر ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

"قال محمد بن وهب بن عاصم: من وحب له دين علي استار الى محله، قال: لا، يصح عنه ويصح له ما بقي، لم يبلغ ذلك، لانه يعجل قبلًا بكتير، فاكاهه ببيع فليلًا فغذا بكتير، وهو فوج صرير الحطاب وروند من ثياب وعبد لله بن عمر، وهو قول ابن حبان." (۲)

محمّد فرماتے ہیں کہ ہم اس سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر ایک شخص کا دوسرے شخص کے ذمہ کسی مدت پر دین واجب ہو، اور وہ اس سے کہے کہ وہ اس کا پچھو دین سناؤ کر دے گا، بشرطیکہ وہ پچھو دین فوراً ادا کر دے تو یہ صورت درست نہیں، ایسی لئے کہ اس صورت میں وہ دین کثیر کے بدلے میں دین قلیل کو جلد طلب کر رہا ہے، گویا کہ وہ غفلت کو کثیر دین کے عوض فروخت کر رہا ہے، یہی قول حضرت حرمین غلاب، حضرت زید بن ثابت اور سیدہ کنی عمر رضی اللہ عنہا کا ہے، اور ابویوسف کا بھی یہی مسلک ہے۔" (۳)

اور علامہ ابن قدامہؒ "المغنی" میں فرماتے ہیں

"وكان عليه ديس موصى، فقال لغيره: صلح عنى بعضه واعجل فلف بغيره، لم يجر، كمره رهد بن ثابت وامر عمر، ولفقد وسعيه بن طمس، وماله والحسن وحصاد والحكم والشافعي ومالك وغنوري وحشيه بن علي واسحق وابو حنيفة. وقال المقدم: رجليه فعلا ذلك. كالا كيم قد ذكر بحرم من ناله ورسوله. وردى عن ابن عباس انه لم يجره ما شاء ودوى فلفه عن بعضى ربي ثوره لانه اذا بد بعض حقه، نارك لمعصه فعلا. كما لو كن الماس حلاله وفلن الحرى: لا، امس الى بعض المكتتب لمسيه، ويصم عنه بعض كسبه، ولنا انه بيع الحول قلم بجر، كاه، اور رده الهى له الدبر فقال: اعطيك عشرة دراهم وتعجل لي الماله لاني عنيك، فلما المكتتب وار محاضنه مع سيده، وهو بيع يدهض

(۱) مؤلف امام محمدؒ کتاب طبع راج باب ما جاء في الربا في الدين من ۱۸۹: ۶۰۔

(۲) مؤلف امام محمدؒ کتاب طبع راج باب من ربح ببيع اذ باع او خيره ۱۰۰: ۱۰۱، قول: فاعلم وصح عنه۔

مذللہ ببعض، فندخلت المصاحفة فيه، ولانه سبب الخلق، فموضح فيه،
مخلاف غيره۔

”اگر ایک شخص کا دوسرے پر اپنی سوجھ بوجھ اب وہ شخص اپنے غریم (قرض خواہ) سے کہے کہ مجھ سے دین کا کچھ حصہ ساقط کر دو، بقید دین میں فوراً ادا کروں گا، یہ صورت جائز نہیں، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابن عمر، حضرت مقداد، حضرت سعید بن المسیب، اور حضرت سالم، حضرت حسن، حضرت عمار، حضرت حکم، امام شافعی، امام مالک، امام ثوری، اور حضرت یحییٰ، حضرت ابن علیہ، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسی صورت کو پسند فرار دیا ہے، اور حضرت مقداد رضی اللہ عنہ نے ایسے دو شخصوں کو جنہوں نے ایسا معاملہ کیا تھا، خطب کرتے ہوئے فرمایا: تم دونوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کا اعلان کیا ہے، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ اس معاملے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام فقہی، امام ابو یوسف سے بھی یہ عقلی ہے، اس لئے کہ اس صورت میں قرض خواہ اپنے حق کا کچھ حصہ اصول کر رہا ہے، اور کچھ حصہ صاف کر رہا ہے، لہذا یہ صورت جائز ہے، جیسا کہ دین حلال (نقد) میں یہ صورت جائز ہوتی ہے۔ اور امام حنفی فرماتے ہیں کہ اگر مکتبہ علماء اپنے آؤ کو بدل کتابت جلد ادا کر دے، اور اس کے بدلے میں کتابت کچھ بدل کتابت صاف کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ امام سے نزدیک چونکہ مذکورہ صورت میں مدت کی پتہ ہو رہی ہے، اس لئے جائز نہیں ہے، اچھے کہ اگر قرض خواہ دین میں اضافہ کرتے ہوئے مفرغی سے کہے کہ تم میرا سود ہم کا قرض فوراً ادا کر دو، میں تمہیں دس درہم دوں گا (ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں) جہاں تک مکتبہ لایم کا تعلق ہے، چونکہ اس کا معاملہ اپنے مولیٰ کے ساتھ ہو رہا ہے، اور مکتبہ کہ مولیٰ اپنے ایک مال کو دوسرے مال کے عوض فروخت کر رہا ہے، اس لئے اس کے جواز میں سناکتہ سے کام لیا گیا ہے، دوسرے اس لئے کہ یہ صورت اس غلام کی فوری آزادی کا سبب بھی بن رہی ہے، اس لئے بھی اس میں تسامح سے کام لیا گیا ہے، بخلاف مذکورہ صورت کے (اس میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے)“ (۱)

چنانچہ مندرجہ بالا تصور خمیر کن بنیاد پر مدت کے مقابلے میں دین کے کچھ حصے کے سقوط کن

حرم کو مانع قرار دیا گیا ہے۔

فوری ادائیگی والے دیون میں "ضع و تعجل" کا اصول نافذ کرنا

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہو رہا ہے کہ "ضع و تعجل" کی ممانعت صرف دیون و عہد میں ہے، جہاں تک دیون حال کا تعلق ہے، جن کی ادائیگی کے بارے میں عقد کے اندر کسی مدت کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے، بلکہ دیون ان کی ادائیگی میں کسی بھی وجہ سے تاخیر کر رہا ہے تو ظاہر یہی ہے کہ اپنے دیون میں دین کے کچھ حصے کچھ روزے پر صلح کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ دیون باقی، مین فوراً ادا کرے، علماء مالکیہ نے اس کے جواز کی تصریح کی ہے، چنانچہ ائمہ دین الکبریٰ میں ہے کہ

"قَبْلَ أَنْ يَلْزَمَ لِي عَمَلٌ بِحُلِّ لَفٍ دَرَهَمٍ فَدَحِيبٌ، فَغَبَّ أَهْمُوا
أَنْ أَعْطَانِي مِائَةَ دَرَهَمٍ عِدَّةَ رَأْسٍ لَشَهْرِ وَتُسَبِّحُ مِائَةَ دَرَهَمٍ لَوْ لَمْ
يُحْضِرْ فَالْأَلْفُ كَمِائَةِ عِبَةٍ، قَالَ مَالِكٌ لَا يَسْرُ بَعْدَهُ وَأَنْ أَعْطَاهُ اس
لَهْلَاحَ مِائَةَ كُفَّافٍ، وَنُصِبَ عَمَلُ تَسْبِيحِ مِائَةِ دَرَهَمٍ لَمْ يَعْصِهِ رَأْسُ لَهْلَاحٍ
فَلَمَّا سَلَّ كَلَهُ عَلَيْهِ" (۱)

"میں نے ان سے کہا اس مسئلے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک شخص کے ذمہ میرے ایک ہزار روپے دین ہوں، اور اس کی ادائیگی کا وقت آپکا ہو، اور میں اس سے کہوں کہ اگر تم نے مہینہ شروع ہونے پر سو درہم ادا کر دیے تو نو سو درہم تمہارے ہیں، اور اگر تم نے ادا نہیں کیے تو پھر پورے ایک ہزار درہم ادا کرنے پڑیں گے۔ اس کے جواب میں امام مالک نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اگر دو مہینے کے شروع میں سو درہم ادا کر دے تو پھر ایسا ہی ہوگا جیسے تم نے کہا، اور نو سو درہم اس سے حاقط ہو جائیں گے، اور اگر مہینے کے شروع میں اس نے سو درہم ادا نہیں کیے تو پھر پورا دین اس کے ذمہ ہے گا۔"

پھر اس کے بعد اسی قسم کا ایک اور مسئلہ ذکر فرمایا کہ

"قَبْلَ أَنْ يَلْزَمَ لِي عَمَلٌ بِحُلِّ دَسْرٍ وَمِائَةِ دَرَهَمٍ حَالَةٍ، فَغَبَّ
مَنْ دَلَّتْ عَنِّي مِائَةُ دَسْرٍ وَدَرَهَمٌ غَدَاً، قَالَ لَا يَسْرُ بَعْدَهُ" (۲)

"میں نے ان سے کہا کہ اس مسئلے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر کسی کے ذمہ

میرے ایک سو بیار اور ایک سو درہم فی الخاں واجب ہوں، اور میں اس سے سو
 بیار اور ایک سو درہم نقد پر صلح کر لوں تو کیا یہ جائز ہے؟ امام مالکؒ نے فرمایا: اس میں
 کوئی حرج نہیں۔^{۱۵}

درغلامہ ص ۶۸ فرماتے ہیں:

”وما ذكره عن عيسى هو في رواية من كتب السدين وفتيليس ونهه:
 وسئل عن امرئ يخلو لحرمة ولده حل حقه: ان عقلت لى كذا وكذا
 من حفى حفيه عاك موضع او عطله لى مقدار الساعة فولى حل
 بمسبه، فحل له قضاء فولى الاجل، الا ان شردم فوالصيف واكل من
 دان: حل تكون الوضعة لازما فقال: ما لى الوضعة لحرمة، اذا لم
 يحل له جميع ذلك. وارى الذى له الحق على شرطه فلى محله من
 رشد: هذه مسألة يتحصل فيها ثلثة اقوال: احدثها قوله فى هذه
 فروية، وهو قول يصح من توضحة ومنه غير ما حر كنب فليصلح من
 فصول لى الوضعة لا تزداد الا لى. وحل له سماع ما شرط لى الا لى
 فلى سعى، وهم اصح الاقوال“

”نوٹ: اولیٰ کی کتاب الہدیان والفتیلس میں یحییٰ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ
 ان سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ اگر ایک شخص اپنے ایسے کریم (مدیون) سے کہے جس
 نے عین کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو: اگر تم نے میرا اتفاق ادا کر دیا تو بقید دین
 مخالف ہے، یا تو تم ابھی نقد ادا کرو، یا فلاں وقت تک ادا کرو، لہذا اگر مدیون فوراً
 ادا کر دے، یا اس کی ضرورت کر دے، یا ادا کر دے مگر صرف ایک درہم یا نصف درہم
 یا کچھ زیادہ باقی رہ جائے تو کہیں صورت میں یحییٰ دائن کے لئے مفاد دین لازم
 ہوگا جس کا اس نے وعدہ کیا تھا یہ نہیں؟ جواب میں فرمایا کہ میری رائے میں اگر
 مدیون نے پوری رقم اور نہیں کی تو اس صورت میں اس کا دین دائن پر لازم نہیں
 ہوگا، اور میری رائے میں سقاہ و بن شرط ادا پر توقف تھا۔ محمد بن رشد فرماتے ہیں
 کہ اس میں چار قول ہیں، اور ایک قول وہی ہے جو کسی روایت میں ہے اور یہی
 اصح اور واضح کا قول ہے اور مدونہ، میری کی کتاب الصلح کے آخر میں بھی یہی قول
 مذکور ہے، وہ یہ کہ دائن چاہے دین میں کی کر اس وقت تک لازم نہیں ہوگا جب تک

دیون متروکہ مدت پر پورا دین ادا نہ کر دے، اور سب سے زیادہ صحیح قول ہے۔ (۱)

یہ عبارات اس بارے میں بالکل صریح ہیں کہ علماء مالکیہ کے نزدیک دیون حانہ میں "ضع و تعجل" کا اصول جاری کرنا جائز ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ فقہاء مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء بھی اس مسئلہ میں ان کے ساتھ متفق ہیں، اس لئے کہ دوسرے علماء نے جہاں تک "ضع و تعجل" کے حرام ہونے کا ذکر کیا ہے وہاں "دیون موجبہ" کی قید بھی لگائی ہے، جیسا کہ موطا میں امام محمد بن حسن کی ذکر کردہ عبارت اور اس پر قائم کیے گئے ترجمہ الہاب سے یہی ظاہر ہو رہا ہے، اسی طرح علامہ ابن تہ امت نے بھی اس مسئلہ کو "دین موصول" کے ساتھ متفقہ کیا ہے (دونوں کی عبارات پیچھے مکرر چکی ہیں)۔ اور یہ بات بدایت کے ساتھ ثابت ہے کہ کتب فقہ میں مفہوم مخالف حجت ہو رہا ہے، لہذا اس سے ظاہر ہوا کہ دیون حال میں "ضع و تعجل" جائز ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کا واقعہ دیون موصول کرنے کے بارے میں حضرت کعب اور حضرت ابن ابی حذرہ رضی اللہ عنہما کا واقعہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

فقد اهل العلم في التطبيق بين وبين هذه الآثار ان الآثار في الموصول، وهذا في الحال، وفي كتاب الرحمة: اتفقوا على ان من كان له دين على منمن في اجل، فلا جعل له ان يصح عنه بعض الدين قبل الاجل، ليعجل له الباقي على انه لا بأس فدا سئل اذ يجب ان ياحد بعض ويسقط البعض. (۲)

"اھل علم اسی واقعہ کے دو مقام اور ان آثار کے درمیان جو "ضع و تعجل" کے بارے میں مروی ہیں، اس طرح تعلیقی دیتے ہیں کہ ان آثار اور روایات کا تعلق دین موصول سے ہے، اور یہ واقعہ دین حال سے متعلق ہے، اور کتاب الرحمة میں ہے کہ اگر ایک شخص کا دوسرے پر کسابت کے لئے دین واجب ہو تو دائن کو مدت کے آنے سے پہلے یہ کرنا جائز نہیں کہ دین کا کچھ حصہ معاف کر دے، تاکہ غیر دین فوراً موصول کر لے۔۔۔ ہاں اس میں کوئی حرج نہیں کہ جب دین کی ادائیگی کا وقت آجائے اسی وقت کچھ دین وصول کر لے، اور باقی معاف کر دے۔"

دیون موجبہ اور دیون حال میں فرق اس لحاظ سے بالکل واضح ہے کہ دین حال میں مدت کی

(۱) تحریر الکلام فی مسائل الفیوض، ج ۱، ص ۳۱، دیکھئے فتح المصلی، ج ۱، ص ۸۸۔

(۲) اصولی علی المعنی، ص ۳۸۰۔

شرک نہیں ہوتی، اور "تافیر" وہ یوں کا حق نہیں ہوتا، لہذا چونکہ اس میں "دعوت" مستثنیٰ ہے، اس لئے یہ نہیں کہہ جاسکتا کہ دین کا جو معنی معاف کر دیا ہے، وہ "دعوت" کے معنی معاف کیا ہے، لہذا اس میں رہا کے معنی نہیں پائے جاتے۔

یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ قرض حسن، حنیف، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک موصول کرنے سے موصول نہیں ہوتا (یعنی قرض میں دعوت ذکر کرنے سے وہ دعوت لازم نہیں ہوتی)۔ بالکل کے نزدیک قرض دوسرا ہو جاتا ہے۔ طحاوی ابنِ قدامہ "لکھتے ہیں:

"وان اجل للقرض له بنجل، وكان حلالاً، وكل دين حل فجله، لم يهر
موجلاً مناجله، وهذا قال فخر بن المكني والاوزاعي ومن بعده
والشافعي، وقال مالك والليث: بنجل الجميع ما كان حل ... وقال
مروان بن حفص في القرض ومن اجل له تلف كقولنا:"

"قرض موصول کرنے سے موصول نہیں ہوتا، بلکہ ادائیگی فوری واجب رہے گی، اور
ہر دین جس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو، اب وہ دین موصول کرنے سے موصول نہیں
ہوگا، امام حارث المکنی، امام اوزاعی، ابنِ منذر، حارثانی کا یہی قول ہے۔ اور
امام مالک اور امام لیث فرماتے ہیں کہ ہر قرض موصول کرنے سے موصول ہو جاتا ہے،
قرض اور مالک شدہ چیز کے بدلے کے بارے میں امام ابو حنیفہ کا بھی وہی قول
ہے جو امام مالک ہے۔"

علامہ بیہقی فرماتے ہیں:

"استعمل المصلحة في تأخير الدين الى اجل، فقال ابو حنيفة واصحابه: سود
حين فقرض الى اجل او عبر اجل، له ان ياحظه متى احب، وكذلك
لعنونة وغيره، لانه عدلهم من باب العدة والمدة غير مقبوضة، وهو قول
فخر بن المكني واصحابه والراعي التميمي. وقال ابن ابي شبة: وبه
ماخذ وقال مالك واصحابه: ان اقرضه الى اجل ثم فرادني باحدة قبل
الاجل لم يكن له ذلك." (۱)

(۱) ۱۰۶۰ھ کی تصنیف، ۶۰، کتاب الشرائع، باب ۱۱۱۱ القرض لی دین مسک، حریر وکتبہ، احکام فقہ ابن
الحجاز، ۱۰۶۱ھ میں ۱۰۶۱ھ، آیت مدائن کے تحت اور دوسری ص ۵۵ میں ۶۰، مسوڈ، ۱۰۶۱ھ میں ۱۰۶۱ھ، شیخ
طحاوی، ۱۰۶۱ھ میں ۱۰۶۱ھ، شرح المجلد ۱۰۶۱ھ میں ۱۰۶۱ھ۔

”کسی مدت تک دین کو موخر کرنے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں کہ قرض چاہے موہل ہو یا غیر موہل، دونوں صورتوں میں دائن اپنا قرض جب چاہے وصول کرنے کا حق رکھتا ہے، اور عاریت وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ یہ مدت ان کے نزدیک وعدہ اور ہبہ غیر مقبوض کی طرح ہے۔ حارث مکنی اور ان کے اصحاب اور امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے، اور ابن ابی شیبہؒ فرماتے ہیں کہ ہم بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ امام مالکؒ اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں کہ جب کسی مدت تک کے لئے قرض دے دیا تو پھر دائن اس مدت سے پہلے قرض واپس لینا چاہے تو واپس نہیں لے سکتا۔“

لہذا جو فقہاء اور علماء یہ کہتے ہیں کہ ”قرض موہل کرنے سے موہل نہیں ہوتا“ ان کے نزدیک ”صع و نحر“ کا اصول قرض میں جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک قرض دین حالہ میں سے ہے، اور ”دین حالہ“ میں ”صع و نحر“ کا اصول جاری کرنا جائز ہے، اور اس کی اصل حضرت حب بن مالکؓ کی حدیث ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت کعب بن مالکؓ کا حضرت عبداللہ بن ابی صہرہؓ اسلمیؓ پر دین تھا۔ جب حضرت کعبؓ کی حضرت عبداللہؓ سے ملاقات ہوئی تو ان کو بلا کر، اور دونوں قرض پر زور زدہ سے ٹھنک کر لگے۔ اتنے میں حضور اقدسؐ موجود وہاں سے گزرے۔ آپؐ موجود نے دیکھا کہ یہ دونوں قرض پر مجبور ہے، پس تو آپؐ نے حضرت کعبؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا اے کعبؓ اور پھر آپؐ نے موجودؓ نے اپنے ہاتھ سے اس طرح اشارہ کیا کہ وہ آپؐ کو موجودؓ فرما رہے ہیں کہ نصف قرض لے لو، اور نصف چھوڑ دو۔ چنانچہ انہوں نے نصف لے لیا، نصف چھوڑ دیا۔“

تقیل کی صورت میں بلا شرط کے دین کا چھ حصہ چھوڑ دینا

دین موہل اگر جلد ادا کر دیا جائے تو اس صورت میں دین کا چھ حصہ چھوڑنا اس وقت جائز ہے جب یہ ”چھوڑنا“ تقیل کے لئے شرط نہ ہو، بلکہ تمام دائن کچھ دین سادہ کر دے، لیکن اگر یہ شرط تقیل کے ساتھ شرط ہو، تو اس صورت میں سوط اور کی جائز نہیں۔ چنانچہ امام جصاصؒ نے ”صع و نحر“ کے جواز پر چھٹے آثار اور روایات ملی ہیں، ان کو اسی پر محمول کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں

”امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں اس کو کئی حد روایت کیا ہے، اور یہ الفاظ ”کتاب المصنوعات، باب فی المصارف، حدیث نمبر ۲۴۳۳ میں مذکور ہیں۔“

”ومن لم یحلل اذا قال: جعل لی نوحاً علیک، فحلف ان یمکن
احاروه اذا لم یحلفه شرطاً فیه، وفذلک بان یصح عنہ بغير شرط، ویجعل
الاحر الباقی بغير شرط۔“ (۱)

”جن اسلاف نے اسی صورت کو جائز قرار دیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے بیوی سے
کہے کہ ”تم میرا دین جلد ادا کر دو، میں تمہیں کچھ دین سچا کر دوں گا“ بظاہر تو
انہوں نے جواز کا یہ قول اس صورت میں اختیار کیا ہے جبکہ دین میں یہ کی تعمیل کے
ساتھ شرط نہ ہو، وائیں بغیر شرط کے دین کا کچھ حصہ ساقط کر دے، اور وہ بیوی بلیمہ
کسی شرط کے دین جلدی ادا کر دے۔“

مرا کھ موجدہ میں ”ضع و تعجل“ کا اصول

دین سچا میں تعمیل کی شرط کے ساتھ دین کا کچھ حصہ ساقط کرنا ”بیع مساومہ“ میں تو ناجائز
ہے، یعنی ان تہام کے اندر تو ناجائز ہے جس میں بائع اپنا منافع بیان کیے بغیر اپنی چیز مشتری کے ہاتھ
بھادناؤ کے ذریعہ فروخت کرتا ہے، ہاں اگر ”بیع مرا کھ“ ہو، جس میں بائع مدت کے مقابلے میں من
میں جو زیادتی کر رہا ہے، اس کو مرا کھ بیان کر دے، اس کے بارے میں حاضرین اتفاق کا ثبوت یہ
ہے کہ اس صورت میں اگر مدت مقررہ سے پہلے اپنا دین ادا کر دے، یا مدت مقررہ آنے سے
پہلے اس کا انتقال ہو جائے تو اس صورت میں بائع صرف اتنا من وصول کرے گا جتنا ساقط ایام کے
مقابل میں ہوگا، اور مقررہ مدت تک بیعتی ایام باقی ہیں، اس کے مقابل کا من مجبوراً ہوگا، چنانچہ علامہ
صحیحی در مختار میں فرماتے ہیں:

”قصی المسلمون المسلم الموحلی قبل المدلول الوضات، فعل بمعونه، فاحذ
من ترک لا باحد من المامحة فنی حرجت بیہما الا بقدر ما مضی من
الایام، وهو جواب فتاویٰ، فیہ، وہ الفی المرحوم ابوالسعود آخندی
معنی المزم، غلطہ مطلقاً للحدیث۔“

”اگر مدت میں نے اپنا دین موصول وقت سے پہلے ادا کر دیا، یا ادائیگی کا وقت آنے
سے پہلے اس کا انتقال ہو جائے تو اس کی موت کی وجہ سے دین کی فوری ادائیگی
ہوئے لگے، اب تاکن جب اپنا دین اس کے ترکہ سے وصول کرے گا تو اس

موجودت میں رائج مہذب صرف 'تادین' وصول کر سکتا ہے جتنا گزشتہ پام کے مقابل میں جو، اور یہ متاخرین (خزینہ) کا مرکب ہے۔ قنیه۔ عقلی۔ اور عربیہ اسوہ آئندہ کی ہے لیکن اس پر ترقی دیا، اور اس کی علت یہ دیون کی ہے کہ وہی میں جائزین کی حمایت موجود ہے۔"

اس عبارت کے تحت جامعہ ابن عابدین "فرماتے ہیں کہ:

قوله: "فأخذ من ثمرها" سورة: بشرى حمزة: عفا، وادعه
 زاجر حمزتين، أي: أجل، هو عشرة أشهر، فإذا فضاء بعد تمام حمزة
 وأمسك بالوحد معه، أخذ بحز حمزة، وترك حمزة.

غلامہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول "لا بائد من شجر ابیہ" اس کی صورت یہ ہوئی کہ ایک شخص نے ایک بیڑ دس درہم کی قدر خریدی، اور پھر دو تین چیز دوسرے کو دے کر دھار پر بیٹھ روپے میں بیچ دی، اب اگر مشتری کی جالی پانچ روپے بعد اس کی قیمت ادا کرے یا مشتری کا پانچ روپے بعد انتقال ہو جائے تو بیع صرف پانچ روپے منفع کے لئے ہوگا، اور پانچ روپے چھوڑ دے گا۔ (۱۰)

بعض مکتبہ کے متبعین اللہ کی راہ میں "میں بھی حاضر ہوں" جتنے جہاد میں میں نے شرکت کی ہے ان میں سے

تسل فیما ۛ کان لزیب۔ روم عمرو منہ دیں منومۛ فریجہ عبہ فی
مسیۛ ۛ بعد ذلک عشرین یوما مات عمرو الملبورۛ ۛ حلیۛ لیلۛ ۛ وذلک
الزیبۛ لزیبۛ قبل یح ۛ جد من نحر اربعۛ عشرۛ ۛ ۛ ۛ

جواب: جواب المتأخرين، أنه لا يوجد من نسله أكثر من
انجاباً عنها أبداً ولا يقر ما أفق من أنتم قبل العلامة رحمه الله
تعالى به؟ قال: نعم كذا هي الأقوال والنسب؛ ونفى به علامة البرزخ
ولا أقول: لا.

”ان مسئلے کے بارے میں سوال کیا گیا کہ ذیل کا عمرو کے ذمہ دین معلوم تھا، اب

[illegible]

زید نے عمرو کے ساتھ ایک سال کے لئے عرا بھی کر لیا، اور پھر جس روز کے بعد عمرو
مرحوم کا انتقال ہو گیا (اور انتقال کی وجہ سے) دین کی فوری ادائیگی کی گئی، اور عمرو
کے ورثہ نے زید کا دین ادا کر دیا اب سوال یہ ہے کہ کیا زید کے لئے عرا بھی قطع
موصول کرنا جائز ہے؟

متاخرین علماء کا جواب یہ ہے کہ زید اور عمرو کے درمیان ایک سال کے لئے جو
عرا بھی کا عہدہ ہوا تھا اس میں سے صرف جس روز کے بعد قطع لے سکتے ہیں اس
سے زید، نہیں لے سکتے۔ علامہ الحرم الدین سے کسی نے اس مسئلہ کے بارے میں
پوچھا کہ کیا آپ اس کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں انہوں نے جواب دیا کہ ہاں
نکدامی الزمہ و ذوالسورہ اور دوم کے علامہ ابوالسود نے بھی اسی کے مطابق
فتویٰ دیا ہے۔ (۱۶)

متاخرین حنفیہ کے اس فتویٰ نے "شیخ مسعود" اور اس "شیخ عرا بھی" کے درمیان فتنہ
پھیلنے میں باعث مدد کے سبب سے زیادتی میں کی صداقت کو دیکھ کر، لہذا اجماع و حد
بجائے مسعود میں قیام جاری کرنا جائز نہیں، البتہ جو عرا بھی میں جائز ہے۔ شاید متاخرین متبع
فتوے کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اگرچہ مدت مستغرق طور پر قرض محض ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی
لیکن ضمان اور نفع اس کے مقابلے میں جو شمس مقرر کرنا جائز ہے، جیسے گائے کے نسل کی بی بی مستحق
جائز نہیں، لیکن اس نسل کی وجہ سے اس گائے کی قیمت میں اضافہ کرنا جائز ہے، چنانچہ فتنہ کی چیزوں کی بی بی
مستحق تو جائز نہیں ہوتی، لیکن بعض اوقات ضمان کا محض لینا جائز ہوتا ہے۔ لہذا اب "عرا بھی" کی
بی بی اس بات پر ہے کہ اس میں نفع کی مقدار بیان کر دی جائے، تو پھر اس میں مدت کے مقابلے میں نفع
کی زیادتی کرنا بھی جائز ہے۔ اور اس صورت میں "مدت" بخلاف "وصف جمع" کے ہو جائے گی، لہذا
اگر اگلے دین کا وقت آنے سے پہلے دین ادا کر دیا جائے، یا دین کی موت واقع ہونے کی وجہ سے
ادائیگی فوری ہو جائے تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ وہ وصف ناقص ہو جائے گا، اس لئے اس کے
بعد ضمان میں بھی کمی ہو جائے گی۔ علامہ ابن عابدین نے اس مسئلہ کی مدت بیان کرتے ہوئے اسی بات
کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ

تزوجہ ان لربیع فی مضافہ الاصل، والاصل ویرثہ من مضافہ الاصل،

مضافہ من مضافہ، لکن مضافہ مضافہ من مضافہ، لہذا اگر مضافہ

مفصلة ربذة الشمس، هو احد كل الشمس قبل طلوعه كـ احدہ عوص۔

”اور اس کی توجہ یہ بیان کی گئی کہ قطعاً ”دت“ کے مقابلے میں ہے، اس لئے کہ ”دت“ اگرچہ مال نہیں ہے، اور اس کے مقابلے میں نہیں ہوتا ہے، لیکن بیع مراءى میں جب زیادتی نہیں کے مقابلے میں ”دت“ ذکر کی جائے تو اس صورت میں اس ”دت“ کو مال کا درجہ دے دیا جاتا ہے۔ ہذا وقت اور انکی سے پہلے اس کی نے سارا نہیں لے لیا تو یہ مصالح باعوض ہوگا۔“ (۱)

اگرچہ مندبج بالا توجید اور طے تکم و زن رکھتی ہے، لیکن ”صح و بعض“ کے قانون کے بعد بوجہ جو دواں ہم نے پیچھے ذکر کیے ہیں وہ ہر دین میں پر ثابت ہوتے ہیں، ان میں ”بیع مساوہ“ اور ”بیع مراءى“ کا کوئی فرق نہیں، اور اگر مندبج بالا فتوے پر عمل کیا گیا تو اس صورت میں ”بیع مراءى“ اور ”فتلوں پر بیع“ کی ان سودی معاملات سے زیادہ مشابہت ہو جائے گی جن میں مختلف مدتوں کے ساتھ ارتباط کی وجہ سے اصل واجب ہونے والی رقم میں ٹک رہتا ہے کہ وہ کم ہوگی یا زیادہ۔ ہذا میری رائے میں ”بیع بالقسط“ اور ”بیع مراءى“ کے وہ معاملات جو اسلامی بینکوں میں رائج ہیں، ان میں مندبج بالا فتوے پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے۔

کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے سے مہلت ختم کر دینا

”فتلوں پر بیع“ کے بعض ایگریمنٹ میں اس بات کی صراحت ہوتی ہے کہ اگر مشتری مقررہ وقت پر کوئی قسط ادا نہ کرے گا تو اس صورت میں اس کے ہاں باقی اقساط بھی فوراً ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور بائع کے لئے فی الحال تمام اقساط کا کٹ کرنا جائز ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ ”بیع بالقسط“ میں ایسی شے لگانا جائز ہے؟

یہ مسئلہ بعض کتب حنفیہ میں مذکور ہے، چنانچہ خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ
”ولو قال: كفله رجل نعم ولم يودعه لصل حال صحيح ويصير لصل حالاً“
”اور اگر (بائع نے) کہا کہ اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے قسط ادا نہیں کی تو اس صورت میں وہ مال فوراً واجب الادا ہوگا، یہ شرط صحیح ہے۔“ اور وہ مال فی الفہ واجب الادا ہوگا۔“ (۲)

یہ مسئلہ فتاویٰ بزاز پر بھی غلط تعبیر کے ساتھ مذکور ہے، جس کا منظرہ درست نہیں، اسی لئے حامد علی نے جامع الفوائد میں اس پر تحریر فرمائی ہے، چنانچہ دہلوی لکھتے ہیں:

"المرء بغير ربه، وبطلان الاحل بطلان الشرط، والفساد بالفساد، والكلية من
تجزيم ولو بدد فانفس من، صحيح، وصار حلالا وعادة، والفساد بالفساد
الاحل بطلان الشرط، والفساد بالفساد، والكلية من، صحيح، وبطلان الشرط بطلان
الحل، وصحيح، والفساد بالفساد، والكلية من، صحيح، وهو المطلوب، والله
اعلم، ذكره المحقق"

"بزاز پر میں ہے کہ مدت کا ابطال شرط فاسد سے باطل ہو جاتا ہے، مثلاً بائع یہ کہے
کہ اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے اس وقت قسط ادا نہیں کی تو میں فوراً
میں تمام دین فی الفور واجب الادا ہوگا، تو یہ معاملہ درست ہے، اور دین فی الفور
واجب الادا ہوگا۔ اور خلاصۃ الفتاویٰ کی عبارت یہ ہے کہ "مدت کا ابطال شرط فاسد
سے باطل ہو جاتا ہے، اور بائع یہ کہے کہ اگر قسط کی ادائیگی کے وقت تم نے قسط دانہ
کی تو اس صورت میں تمام دین فی الفور واجب الادا ہوگا، تو یہ شرط درست ہے،
جبذا وقت پر قسط ادا کرنے کی صورت میں دین فی الفور واجب الادا ہوگا، یہی
انہوں نے یہ دوسرے الگ الگ کر دیے، اور یہی صحیح ہے، واللہ اعلم۔"

مندرجہ بالا فقہی نعوس میں شرط کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، لہذا اسی صورت میں اگر مشتری
نے ادا نہ کر قسط کے مقررہ وقت پر قسط ادا نہ کی تو بائع کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ جب اقتضا کا کافی الفور
مطالبہ کرے۔ لیکن جیسا کہ ہم بعض متاخرین حنفیہ کا مسلک ملاحظہ کرے گا تو اس میں ذکر کر چکے ہیں اس کو
متعارف یہ ہے کہ اگر بائع ملاحظہ میں یہ صورت پیش آئے تو بائع صرف ماضی کے بقدر قسط کا مطالبہ کر سکتا
ہے، اس سے زیادہ قسط کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ ہذا جو شخص اس فتوے پر عمل کرے۔ اس کو ہائے کس میں بیچ
بالتجارت کے مسئلہ میں بھی سزا پیش کرے۔ البتہ جو شخص اس فتوے پر عمل نہ کرے، جیسا کہ ہمارے
نزدیک بھی منسوب ہیں، اس کے لئے پورے فن کی فی الفور ادائیگی کی کافتی دیا جائے گا۔

ادائے دین میں ڈال منوال کے نقصان کا عوض مقرر کرنا

"ایک سو میں" سے متعلق ایک مسئلہ درج ہے، وہ یہ ہے کہ بعض اوقات نہ یوں مشتری وقت

مقررہ پر دین کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، یا دین کی کسی قسم کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، اس وقت یہ دیکھ جائے گا کہ مشتری کس وجہ سے دین کی ادائیگی میں کوتاہی کر رہا ہے؟ اگر تک دینی کی وجہ سے وقت پر دین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس کا حکم تو قرآن کریم کے اندر واضح ہے کہ

”وَالَّذِينَ لَا يَدْرُونَ مِثْلَهُ مُتَعَذِّرُونَ“ (۱)

یعنی اگر وہ یوں تک دست ہو تو اس کو عذابی ہونے تک صلت دینا اس صورت میں دین پر واجب ہے کہ وہ دین کو صلت دے، تا وقتیکہ اس کی عقلی دور نہ ہو جائے، اور اس کے لئے دین کی ادائیگی ممکن ہو، اور دوسری طرف دین کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ (مہ یوں کے وقت پر ادا نہ کرنے پر) اپنے دین میں اضافہ کر دے۔ اس لئے کہ اس اضافے کے سود ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔

البتہ بعض اوقات مہ یوں دین کی ادائیگی میں تاخیر تک دینی کی وجہ سے نہیں کرتا، بلکہ اس کا اصل مقصد دین کی ادائیگی میں ہال منول کرنا ہوتا ہے، اور پھر آن کل جب کہ لوگوں میں دینی اور اخلاقی اقدار کی اہمیت بھی کم ہو گئی ہے، اور وہ پانندہ داری اور امانت داری کا معیار بھی گر چکا ہے، اس لئے اکثر لوگ وقت پر دین کی ادائیگی کا اہتمام نہیں کرتے ہیں، جس کی وجہ سے ان کو بعض اوقات ضرر و عظیم لاحق ہو جاتا ہے، اور آج ہر دین کی ادائیگی میں ہال منول کی پریشانی کا شکار ہے، اور اس ہال منول کے نتیجے میں اسلامی بینکوں کو جو نقصان لاحق ہو رہا ہے، وہ تو میان سے باہر ہے، کیونکہ دوسری طرف سودی نظام میں تو سود کے اضافے کا خوف مہ یوں کو وقت پر دین کی ادائیگی کرنے پر مجبور کر دیتا ہے، اس لئے کہ اگر مہ یوں وقت پر دین ادا کرنے میں کوتاہی کرے گا تو خود بخود اس دین پر دو گنا سود ہو جائے گا۔ لیکن اسلامی بینک وقت پر دین کی ادائیگی نہ کرنے یا اس میں ہال منول کی وجہ سے شرمناک اس دین میں نہ تو اضافہ کرتے ہیں، اور نہ اس پر سود لگا سکتے ہیں۔ جس کی وجہ سے دین اس طریقے سے قائم و اضافہ ہوتا ہے، اور وہ جب تک چاہتا ہے دین کی ادائیگی میں ہال منول کرتا رہتا ہے، جبکہ آج کے تجارتی نظام میں اور خاص کر موجودہ بینکنگ نظام میں وقت کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا دائرہ ان میں کو اور خاص کر اسلامی بینکوں کو دین کی ادائیگی میں تاخیر اور ہال منول کے نقصان سے بچانے کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں اگر تمام اسلامی بینک ایسی ہی طریقے کو اختیار کرنے پر اتفاق کریں تو اس صورت میں اس مشکل پر قابو پایا جاسکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے والے کو آئندہ مستقبل میں بینک کی سہولتوں سے محروم کر دیا جائے، اور اس کا نام بلیک لسٹ میں شامل کر دیا جائے۔

اور کوئی چٹک ہنس کے ساتھ کسی قسم کے لہجہ دین کا سامانہ نہ کرے۔ یہ سزا دینا شرعاً جائز ہے اور حقیقت میں یہ طریقہ دہشت پر دین کی ادائیگی کرنے کے لئے بہت اچھا دباؤ ہے، جو سود کے مقابلے میں زیادہ موثر ہے، اسی طرح ایسے مال منول کرنے والے پر شرعی تعزیر کی سزا بھی جاری کی جا سکتی ہے، چنانچہ حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

”مطل فخص ملظم“

”مالدار کا مال منول کرنا ظلم ہے۔“ (۱)

اور دوسری حدیث میں فرمایا کہ:

”لم یلوا جلد یحل عثومہ و عرضہ۔“

”مالدار شخص کا مال منول کرنا اس کی سزا اور اس کی آبرو کو طال کر دیتا ہے۔“ (۲)

لیکن پہلا طریقہ یعنی اس کا نام بیک لسٹ کرنا اس وقت کارگر اور موثر ہو سکتا ہے جب تمام بینک یہ طریقہ اختیار کرنے پر اتفاق کر لیں۔ اور جہاں تک دوسرے طریقے کا تعلق ہے، یعنی اس پر کوئی سزا یا تعزیر جاری کرنا، اس کے لئے ایسی مداخلتوں کی ضرورت ہے جو تیزی سے فوری فیصلے نہ لائیں۔ اور چونکہ آج تمام اسلامی ممالک میں یہ دونوں صورتیں عملاً موجود نہیں ہیں، اس لئے فی الوقت اس مشکل کا یہ بنیادی حل اسلامی بینکوں کے اختیار سے باہر ہے۔

اسی وجہ سے سوچو و دور کے بعض علماء نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ دین کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے جو واقعی نقصان لاحق ہو، اس نقصان کی غلافی کے لئے مدیون پر کوئی جرمانہ لازم کر دیا جائے، چنانچہ بعض اسلامی بینکوں نے یہ صورت اختیار کی ہے کہ اس مدت کے دوران اتنی مقدار کی رقم پر ہفتہ منافع بینک نے اپنے اکاؤنٹ ہولڈروں کے مابین تقسیم کیا ہے، اس کے بقدر مالی معاوضہ اس مال منول کرنے والے مدیون سے وصول کیا جائے، اور اگر اس مدت کے دوران بینک کو سرمایہ کاری کے ذریعہ کوئی منافع حاصل نہ ہو تو اس صورت میں بینک بھی اپنے مدیون سے دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کا کوئی مالی معاوضہ وصول نہیں کرے گا، ہاں اگر اس مدت کے دوران سرمایہ کے ذریعہ منافع حاصل ہوا ہے تو وہ بینک بھی اسی حساب سے مدیون سے مالی معاوضہ وصول کرے گا۔

(۱) صحیح بخاری، کتاب الاکتزاف، حدیث نمبر ۲۳۹۰۔

(۲) ذکرہ، البخاری فی الاستقراض، تعلیل و اخرجہ ابو داؤد و الترمذی و احمد و ابی حنیفہ۔
عن عمرو بن العشرہ و عنی اللہ عنہ و مستادہ حسن، کما صحح بہ المحقق ابن حجر غیر حجب۔
شماری ۶۶۰۔

مالی معاوضہ کو چار قرار دینے والے علماء نے "مالی معاوضہ" اور "سود" کے درمیان مندرجہ ذیل فرق بیان کیے ہیں

۱۔ "سود" ہر حال میں مدیون پر لازم ہوتا ہے، چاہے وہ تنگ دست ہو یا مالدار ہو، جبکہ "مالی معاوضہ" صرف اس صورت میں لازم ہوگا جب مدیون مالدار ہو۔ لیکن مدیون اگر تنگ دست ہو تو اس صورت میں کوئی مالی معاوضہ اس پر لازم نہیں ہوگا۔

۲۔ "سود" دین کی ادائیگی میں تاخیر کے بعد فوراً لازم ہو جاتا ہے، چاہے وہ ایک دن کی تاخیر کیوں نہ ہو، جبکہ "مالی معاوضہ" اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ وہ واقعہً قابل منول کر رہا ہے، چنانچہ بعض اسلامی بینکوں کا یہ اصول ہے کہ وہ ایسے مدیون کو دین ادا کرنے کی مدت گزر جانے کے بعد اور مالی معاوضہ لازم کرنے سے پہلے چار نوٹس بھیجتے ہیں، اور ہر نوٹس کے درمیان ایک ہفتے کا وقفہ ہوتا ہے، اس طرح "مالی معاوضہ" ادائے دین کی مدت گزرنے کے ایک ماہ بعد لازم کیا جاتا ہے۔

۳۔ "سود" مدیون پر ہر حال میں لازم ہو جاتا ہے، جبکہ "مالی معاوضہ" اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب اس مدت تاخیر کے دوران بینک کی سرمایہ کاری میں منافع حاصل ہوا ہو، لیکن اگر اس مدت کے دوران بینک کو اپنی سرمایہ کاری کے اندر منافع نہیں ہوا تو اس صورت میں بینک مدیون سے بھی کوئی "مالی معاوضہ" وصول نہیں کرے گا۔

۴۔ دین کے معاوضے کے وقت سے ہی طرفین کو "سود" کی شرح کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ اس دین پر اتنی شرح سود ہوگی، لیکن مراہم یا اجارہ کے ایڈرہمنٹ کرتے وقت طرفین کو "مالی معاوضہ" کی شرح معلوم نہیں ہوتی، بلکہ ادائے دین میں تاخیر کی مدت کے دوران بینک کو سرمایہ کاری کے ذریعہ جو منافع حاصل ہوگا، اس منافع کی بنیاد پر "مالی معاوضہ" کی شرح متعین ہوگی۔

چنانچہ "سود" اور "مالی معاوضہ" کے درمیان مندرجہ بالا چار فرق کی بنیاد پر ان علماء نے معاصرین کا یہ کہنا ہے کہ اس "مالی معاوضہ" کا "سود" سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اس کے علاوہ "مالی معاوضہ" کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا:

"لا ضرر ولا ضرار"

"نہ نقصان اٹھاؤ، نہ نقصان پہنچاؤ۔" (۱)

(۱) صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۶۸؛ صحیح ابوداؤد، ج ۱، ص ۱۶۸؛ صحیح ترمذی، ج ۱، ص ۱۶۸۔

دوسری حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ:

"تبی الواحد یحل عقوبتہ وعرضہ۔"

"اگر ایک شخص کی مال منول اس کی سزا اور اس کی آمر و معاف کر دی ہے۔"

چنانچہ "مالی معاوضہ" کے جواز کے قائلین مندرجہ بالا احادیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ "مالی معاوضہ" ایک طرح کا مالی جہاد ہے، جو دین کی ادائیگی میں مال منول کرنے والے کے ذمہ ڈالا جاتا ہے۔

لیکن "مالی معاوضہ" کے جواز کے بارے میں علمائے معاصرین کی مائے فکری اور عملی دونوں لحاظ سے عمل نظر ہے۔ فکری لحاظ سے تو اس طرح کدین کی ادائیگی میں مال منول کا مسئلہ یہ ہے کہ دور کا کوئی نیا پیدا ہونے والا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ ہرزہ نے اور ہر شہر میں تاجر اس مشکل سے دوچار ہوتے چلے آ رہے ہیں۔ خود حضور اقدس ﷺ کا قول اور صحابہ کرام اور بعد کے ذہنوں میں بھی یہ مسئلہ درپیش رہا۔ لیکن احادیث اور آثار میں کہیں یہ بات ثابت نہیں ہے کہ اس مشکل کے حل کے لئے مال منول کرنے والے پر کوئی مالی معاوضہ لازم کیا گیا ہو۔ اور پوری چودہ سو سال کی تاریخ میں مجھے یہ کہیں نظر نہیں آیا کہ کسی مفتی یا قاضی نے مال منول کرنے والے پر "مالی معاوضہ" کا حکم دیا ہو، بلکہ مجھے فقہاء کی کتابوں میں "مالی معاوضہ" کے خلاف ہی حکم نظر آیا، جیسا کہ انشاء اللہ میں آگے ذکر کروں گا۔

جہاں تک حدیث "ام ضررہ اور ضررہ" سے استدلال کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی شک نہیں کہ اس حدیث سے اتنی قوت ثابت ثابت ہے کہ دوسرے کو نقصان پہنچا، حرام ہے اور اس نقصان کو جائز طریقے سے دفع کرنا بھی جائز ہے، لیکن ہر نقصان "مالی معاوضہ" کے ذریعہ ہی دور کیا جائے۔ یہ اس حدیث سے ثابت نہیں، اور نہ صرف لفظ "ام ضررہ" سے ثابت ہوتی ہے کہ مال منول کے نقصان کو مالی معاوضہ کے ذریعہ دور کیا جائے۔ اگر اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی کہ مال منول کے نقصان کو "مالی معاوضہ" لازم کر کے دور کیا جائے تو اس صورت میں "مالی معاوضہ" لازم کر دینا واجب اور ضروری ہو جاتا۔ اور پھر قاضی کے ذمہ یہ ضروری ہوتی کہ وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے، اور ہر مفتی اس کے مطابق فتویٰ دے، لیکن پوری تاریخ میں کہیں یہ بات نظر نہیں آتی کہ کسی قاضی نے "مالی معاوضہ" لازم کر دینے کا فیصلہ دیا ہو، یا کسی مفتی نے فتویٰ جاری کیا ہو۔ جبکہ ہر دور اور ہر جگہ دین کی ادائیگی میں مال منول کے واقعات بکثرت پیش آتے رہے ہیں۔

پھر اس کا وہ نقصان جو شرعاً حلیم شدہ ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو وقت مقررہ پر دین کی رقم ادا نہ کی جائے، اور اس نقصان کے ازالے کا طریقہ یہ ہے کہ دین کی رقم جو اس کا حق ہے، اس کو ادا کر دی

جائے۔ اور دین سے زائد رقم میں اس کا کوئی حق نہیں ہے، اس لئے کہ وہ سود ہے، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ دین سے زائد رقم میں اس کا کوئی حق نہیں ہے، تو پھر اس زائد رقم کے نہ ملنے سے اس کا کوئی ایسا نقصان نہیں ہو رہا ہے جو شرعاً بھی معتبر ہو، لہذا دین کی رقم وصول ہو جانے سے اس کا نقصان قسم ہو جائے گا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ اگر ذات کو یہ رقم ضرر، وقت پر مل جاتی تو وہ اس رقم کو حرج و مرج سے لگا کر نفع حاصل کرتا، چنانکہ وقت پر یہ رقم اس کو نہیں ملتی، جس کی وجہ سے وہ نفع حاصل نہ کر سکا، اور اب اس نفع کے عدم حصول کا جو نقص سبب بنتا ہے، یعنی بد جون، وہ اس نقصان کی صفائی کرے۔ یہ بات ان در اصولوں پر مبنی ہے کہ ایک متوقع نفع کو حتمی نفع خیال کیا جائے، اور یہ کہ کوئی بذات خود روزانہ کچھ نہ کچھ نفع لانے والے ہیں، ان دونوں اصولوں کی سودی نظام میں تو گنجائش ہے، لیکن اسلامی فقہ میں ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے، اور اگر یہ اصول اسلام میں بھی مستحکم ہوتے تو ان کو عاصب اور چور پر ضرر منطبق کیا جاتا، لیکن اسلامی فقہ کی پوری تاریخ میں اس کی ایک مثال بھی نہیں ملتی کہ کسی نے کوئی فوٹ چوری کرنے والے یا لٹن کو غصب کرنے والے پر اس بنیاد پر "مالی معاوضہ" لازم کر دیا ہو کہ غاصب نے مدت غصب کے دوران میں غصب سے جو نفع متوقع تھا، اس نے اس کو ضائع کر دیا، شریعت اسلامیہ نے چور پر قطع کی سزا تو لازم کی ہے، لیکن سزا دہ کر کسی کی بنیاد پر اس پر "مالی معاوضہ" لازم نہیں کیا۔ لہذا یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ شریعت اسلامیہ نے "مالی معاوضہ" کسی بھی صورت میں لازم قرار نہیں دیا۔

اور "بد جون مسائل" چور اور غاصب سے زیادہ تعدی نہیں کر رہا ہے، لہذا زیادہ سے زیادہ اس پر چوری اور غصب کے احکام جاری کر دیے جائیں۔ اور شریعت اسلامیہ نے چور اور غاصب پر غصہ خوٹوں کی بناء پر کوئی مالی معاوضہ ادا نہیں کیا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ چور اور غاصب نے مالک کا نقصان کیا ہے، اور ان دونوں نے مالک کو اصل مال سے ہی محروم نہیں کیا، بلکہ اس متوقع منافع سے بھی محروم کر دیا جو مالک سماعت کے دوران حاصی کرتا، لیکن شریعت اسلامیہ نے اس نقصان کے ازالے کے لئے صرف مالک کو اس کا مال واپس کرنے اور نقصان کرنے والے پر جسامتی سزا اور اس کو بے حرمت کرنے کی سزا جاری کرنے کا حکم دیا، اس سے معلوم ہوا کہ متوقع منافع کا فوٹ ہو جانا کوئی ایسا نقصان نہیں ہے، جس پر شرعاً کوئی معاوضہ لازم ہو جائے۔

"مالی معاوضہ" کے جواز پر بعض علماء معاصرین نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک منافع منصوص بہ نہ غصب کے ذمہ مضمون ہوتے ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک بھی جو اشیاء

کرایہ پر دینے کے لئے تیار نہ تھی ہوں، اس کے غصب کی صورت میں ان کا ضمان واجب ہوتا ہے۔ لیکن علماء و معاصرین کا یہ استدلال "نقد و مضروبہ" میں درست نہیں، اس لئے کہ جو فقہاء منافع مضروبہ کے ضمان کے قائل ہیں، ان کے نزدیک بھی ضمان مضروبہ کے منافع کا ضمان واجب ہوتا ہے "نقد و مضروبہ" کے منافع کا ضمان واجب نہیں، حتیٰ کہ اگر غائب "نقد و مضروبہ" سے تجارت کر کے نفع اٹھائے تو ضمان کے صحیح قول کے مطابق وہ نفع مضروبہ کو واپس نہیں کیا جائے گا۔^(۱)

یہ کہ اس نفع کی بات ہو رہی ہے جو حیض و جود میں آچکا ہے، لیکن جو منافع ابھی سرے سے وجود میں نہیں آیا، بلکہ صرف وجود میں آنے کی توقع تھی، اس کو واپس کرنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ای وہ سے حضور اقدس ﷺ نے "مدیون مطلق" کے بارے میں یہ تو فرما دیا کہ "نبی الوجود یحل حقونہ و عرضہ" کہ "مالدار غصب کی مال مول اس کی سزا اور آمد کو حلال کر دیتی ہے۔" لیکن یہ نہیں فرمایا کہ "یحل مالہ" یعنی "اس کا مال حلال ہے" اس کے علاوہ فقہاء کے درمیان "تغزیر بالمال" کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں تو اختلاف ہے، لیکن فقہاء اور محدثین میں سے کسی نے لفظ "اعتبرت" کی تفسیر "مالی معاوضہ" سے نہیں کی۔ اور اگر کوئی "تغیر" کی تفسیر "اعتبرت" سے کرنا بھی تو یہ مالی معاوضہ لازم کرنے کا اختیار عدالت کو ہوتا، خود دکان کو یہ اختیار نہ ملتا، لہذا آج دکان جس مالی معاوضہ کا مطالبہ عدالت کے کسی فیصلے کے بغیر خود کر رہا ہے، یہ سزا اس پر جیسے منطبق ہو سکتی ہے، اور اگر شرعی سزاؤں سے غذا کا اختیار عدالت کے بجائے لوگوں کے ہر دہر دیے جائے تو اس سے لاکھائوں نیک اور بد نیک پیدا ہوگی، جس کا نہ عقلاً کوئی جواز ہے اور نہ شرعاً۔

بہر حال! مندرجہ بالا تفصیل تو "مالی معاوضہ" کے ٹھیکری پہلو کے اعتبار سے تھی۔ جہاں تک اس کے عملی پہلو کا تعلق ہے، اور ہر ہم نے "مالی معاوضہ" کے جواز کے قائلین کی طرف سے "سود" اور "مدی معاوضہ" میں جو فرق ذکر کیے ہیں، ان میں عملی تعلیق کے لحاظ سے اگر غور کیا جائے تو یہ محض ٹھیکری فرق معلوم ہوتا ہے۔ عملی تعلیق کے وقت ان دونوں کے اندر کوئی فرق ظاہر نہیں ہوگا، البتہ صرف اس کا نام عملی صورتوں میں شاید فرق نظر نہ آسکے۔

جواز کے قائلین نے پہلے فرق یہ بیان کیا تھا کہ اگر مدیون جنگ دینی کی وجہ سے وقت پر دین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس سے "مالی معاوضہ" کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ لیکن مدیون کی جنگ دینی اور مالدار کی ایسا چیز ہے، جس پر بینک کو ہر معاملے میں علیحدہ علیحدہ تحقیق کرنا دشوار ہے، اس لئے کہ ہر

مذہب کی دعوتی کرے گا کہ وہ تنگ دست ہے، اور بینک کے پاس اس کے دعوتی کے خلاف اس کو بلکہ ثابت کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں ہوگی کہ وہ اس مذہب کا مفاد و مصلحت میں پیش کرے، اور جس کے نتیجے میں دونوں کے درمیان مفاد و مصلحت بازی چلے گی۔ اور دوسری طرف اسلامی بینکوں میں آج کل عملی طور پر جو طریقہ رائج ہے اور جس کو مالی معاوضہ کے اصول میں بیان کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ دین کے منگے منٹ میں اس بات کی تصریح ہوتی ہے کہ یہ دین اس وقت تک مالدار کی تصور کیا جائے گا جب تک قرض بائیں پر افلاس کا فیصلہ نہ ہو جائے۔ اور یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ قانوناً کسی شخص کے بارے میں افلاس کا حکم لگانا بالکل آخری حد ہے، جو انوار الوجود ہے، جبکہ دوسری طرف یہ بات بالکل یقینی ہے کہ بہت سے لوگ ایسے بھی ہوں گے جن پر قانوناً افلاس کا حکم تو نہیں لگا ہوگا، لیکن حقیقتاً تنگ دست ہوں گے۔

ان حالات میں یہ کہا کیسے ممکن ہوگا کہ یہ اسلامی بینک مذہب کی تنگ دینی کی صورت میں مالی معاوضہ کا مطالبہ نہیں کریں گے؟

اور یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کی سود پر قرض دے، اور پھر قرض لینے والا مفلس ہو جائے تو اس صورت میں قرض دینے والا صرف اس قدر رقم اس سے وصول کرے گا جس کی رقم وہ اس کے پاس پائے گا۔ لہذا افلاس دینی صورت میں سود کے مطالبے اور مالی معاوضہ کے مطالبے میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔

چراغ کے قائلین نے جو دوسرا فرق بیان کیا تھا کہ ادائے دین کی مدت گزرنے کے ایک ماہ بعد مالی معاوضہ واجب کیا جاتا ہے، اگر بینکوں میں یہ صورت عملاً نافذ اور جاری ہو جب تو یہ فرق درست ہے، لیکن عام طور پر بینکوں میں عملاً ایک ماہ کی مدت مقرر نہیں ہے۔

جہاں تک جواز کے قائلین کے بیان کردہ قیصرے اور چوتھے فرق کا تعلق ہے، وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کی مدت کے دوران میں اصل ہونے والے منافع کے تناسب سے مالی معاوضہ لازم کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ مالی معاوضہ کی مقدار معلوم ہو کر حتمی نہیں ہوتی، کیونکہ حاصل ہونے والے منافع پر اس کا دار و دار ہوتا ہے۔ "سود" اور "مالی معاوضہ" کے درمیان بیان کردہ یہ دونوں فرق نظر بالی اعتبار سے تو درست ہیں، لیکن جب عملی اعتبار سے ان دونوں فرق میں غور کریں گے تو یہ نظر آئے گا کہ اسلامی بینکوں کی زیادہ تر کارروائیاں "مرابحہ مؤجلہ" کے سرکردہ ہی گھومتی ہیں، اور ان کارروائیوں کے نتیجے میں ہونے والے نفع اور اس کی مقدار بینک اور ایجنٹ دونوں کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ عملاً "مالی معاوضہ" کی مقدار فریضین کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے۔

پھر ان کے اسلامی بینک ہر چہ ماہ بعد اپنے منافع کا حساب لگاتے ہیں، اس لئے یقینی طور پر منافع کی مقدار چھ ماہ کی مدت گزرنے کے بعد معلوم ہوگی۔ لہذا اگر "مال منول" کی مدت اس چھ ماہ کے عرصہ کے درمیان ختم ہوگی تو اس صورت میں اس عرصہ کا چھ ماہ کی مدت کے معلوم ہوگا اور جو اضافہ یا کمزوری چھ ماہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے بینک سے اپنی رقم نکالوا لیتے ہیں، ان کو جو منافع دیا جاتا ہے، وہ اصل حساب دینا جاتا ہے، اور پھر مدت پوری ہونے کے بعد ملے ان حساب دیے ہوئے منافع کا اضافہ یا کمزوری ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ "مال منول" سے جس مالی معاوضہ کا مطالبہ مدت کے دوران کیا جائے گا، کیا اس کا اضافہ بھی مدت پوری ہونے پر موقوف رہے گا؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوگا تو پھر یہ کیسے کیا جاسکتا ہے کہ یہ "مال معاوضہ" معاملات کی مدت کے دوران ہونے والے واقعی منافع کے موافق ہوگا؟

اس کے علاوہ اس مسئلہ میں ایک دوسری بات بھی قابل تامل ہے۔ وہ یہ ہے کہ سرمایہ کار کی کے اکاؤنٹ میں منافع کا تناسب مقرر کیا جاوے گا اور اس کے معاملات کے مقابلے میں پیش قدمی ہو جائے گی۔ لہذا اگر مقررہ فیڈبک نہ کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ دین کی رقم پیش ایسی تجارتی بینکوں میں لگائے، جس میں بینک کے سرمایہ کاروں کا ڈنٹ کے مقابلے میں زیادہ منافع حاصل ہوتا ہو، اور اب وہ مقررہ مالی معاوضہ کی معمولی رقم تو بینک کو ادا کر دے گا اور باقی منافع خود رکھے گا اور اس طرح جب تک چاہے گا دین کی ادائیگی میں مال منول نہ کرے گا، اور مالی معاوضہ بھی ادا نہ کرے گا۔ لہذا پھر دین کو مالی واپسی ملے گی جس کی وجہ سے بینک مالی معاوضہ لازم کرنے پر مجبور ہوئے تھے۔

لہذا میرے نزدیک ممالک میں پر مالی معاوضہ لازم کرنے کی تجویز نہ تو شرعی اعتبار سے ملاحظہ کی پریشانی کا حل پیش کرتی ہے، اور نہ ہی اعتبار سے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس مشکل اور پریشانی کا کیا حل ہونا چاہئے؟

اس مشکل کا صحیح حل دین ہے جو میں نے اس بحث کے شروع میں ذکر کر دیا، لیکن یہ اس وقت مفید ہو سکتا ہے جب تمام بینک شرعی بنیادوں پر عمل شروع کر دیں۔ لیکن موجودہ حالات میں جبکہ پوری دنیا میں پہلے ہوئے سودی بینکوں کے مقابلے میں اسلامی بینکوں کی تعداد بہت معمولی ہے، اس حل پر عمل مفید نہیں ہو سکتا۔ بہت آگے اور عارضی طور پر اسلامی بینک ایک دوسرے حل کو اختیار کر سکتے ہیں۔ وہ حل یہ ہے کہ سرمایہ کار اور پورے ان کے ممبرسٹس پر دین سے دھچکا لینے وقت اس پر یہ لازم کر دیں جائے کہ مالی واجبات کی ادائیگی میں کوتاہی اور تاخیر کرنے کی صورت میں دین کے حساب سے ایک مقررہ رقم خیراتی کاموں میں بطور فخر صرف کرے گا، اور یہ رقم پہلے بینک کو ادا کرے گا، اور پھر بینک اس کی طرف سے پانچ فیصدی کاموں میں لگا دے گا۔ لہذا دین کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں مقررہ

رقم بینک کو ادا کرے گا۔ البتہ یہ رقم نہ تو بینک کی ملکیت ہوگی، اور نہ ہی اس کی آمدنی اور منافع کا حصہ ہوگی، بلکہ خیراتی کاموں میں صرف کرنے کے لئے بطور امانت اس کے پاس محفوظ رہے گی۔

مندرجہ بالا تجویز مدیون کو وقت پر ادائے دین کرنے کے لئے بہترین ذریعہ ہے، اور امید ہے کہ یہ تجویز مہملات کے سد باب کے لئے مالی معاضد کی تجویز کے مقابلے میں زیادہ موثر ہوگی، اس لئے کہ بطور تہرج جو رقم مدیون پر لازم کی جائے گی، اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بینک کے سربراہ یا کارکن کا ذات میں مدت مہملات کے دوران حاصل ہونے والے منافع کے برابر ہو، بلکہ اس سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے، اور اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ رقم دین کے مناسب حصے کی بنیاد پر لازم کر دی جائے، تاکہ مدیون وقت پر دین ادا کرنے کا پابند ہو جائے، اور بطور تہرج مدیون سے لی جانے والی اس رقم کو سود نہیں کہا جائے گا، کیونکہ وہ رقم بینک کی ملکیت نہیں ہوگی، بلکہ اس کو خیراتی کاموں میں صرف کیا جائے گا، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی رقم کے لئے خاص فنڈ قائم کیا جائے، جو بینک کی ملکیت نہ ہو، بلکہ خیراتی کاموں کے لئے وقف ہو، اور بینک اس فنڈ کی سرپرستی کرے، اور اس فنڈ کے مقاصد میں ایک مقصد یہ بھی ہوتا چاہئے کہ اس میں سے ضرورت مند لوگوں کو قرضہ حث کے طور پر رقم دی جائے۔

مہملات بذریعہ معاہدہ اپنے دوسراں نہیں ہوتے، جو التزام سے ملے گا، جہاں تک اس کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے تو شرعی اعتبار سے یہ التزام تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اور بعض فقہاء، مالمیہ کے نزدیک اس تہرج کی ادائیگی قضاء بھی اس پر لازم ہوگی۔ مالمیہ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ اگر یہ التزام علی وجہ القریبہ ہو تو بالاتفاق اس کی ادائیگی مقررہ پر قضا لازم ہو جاتی ہے، اور اگر یہ التزام علی وجہ القریبہ نہ ہو، بلکہ علی وجہ البیہین ہو، اور ایسے امر پر اسے مطلق کیا جائے جس سے مقررہ کو خود کما مقصود ہو تو اس صورت میں قضا اس کے لازم ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک قضا لازم نہیں ہوگی، جبکہ دوسرے فقہاء نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کے نزدیک قضا لازم ہے۔ چنانچہ علامہ حطاب نے اپنی کتاب تحریر الکلام فی مسائل التزام میں تفصیل سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”ثم اذا التزم المدعى عليه المدعى، او له بوفه حقه في وقت كذا،

فله عنه كذا وكذا، فهذا لا يختلف في مطلقه، لانه صريح المراء، ومراء

كان لئلى المبرره من حسن التدبر او غيره، ومراء كان شفا معه“

ولما اذا التزم به ن لم يوفه حقه في وقت كذا، عليه كذا وكذا
 لغلاء، لو مضى المستأجر، فهذا هو محل الخلاف المفقود له هذا
 البتة، فليست هذه لا بقضي به، كما تقدم، وقال ابن دبنر: بقضي
 به (۱۱)

”اگر مدی علیہ نے دئی کے لئے یہ التزام کر لیا کہ اگر اس نے اس کا دین فلاں
 وقت تک ادا نہیں کیا تو اس کے ذمے فلاں چیز مدی کے لئے لازم ہو جائے گی،
 مرتبہ ہوئے کی وجہ سے یہ صورت باطنی اور ناجائز ہے، جو چیز اپنے اوپر لازم کی
 ہے، چاہے وہ دین کی جنس میں سے ہو یا نہ ہو، اور چاہے وہ کوئی ممکن چیز ہو یا
 ممکن نہ ہو۔“

پھر اگر مدی علیہ نے یہ التزام کر لیا کہ اگر فلاں وقت پر تمہارا دین ادا نہیں کیا تو
 اس صورت میں فلاں چیز فلاں شخص کو دینی لازم ہوگی، یہ فلاں چیز ممکن کو مدت
 دوں گا، یہ صورت فقہاء کے نزدیک مکمل اختلاف ہے، اور مشہور قول یہ ہے کہ اس کی
 رائجی قضاء لازم نہیں ہوگی، البتہ اگر اس رجحان فرماتے ہیں کہ یہ قضاء بھی لازم
 ہے۔“

اس سے پہلے ایک جگہ، اس خطاب تحریر فرما چکے ہیں:

”وكان في الاجابة على عدم لزوم حقه اذا كان على وجه البين
 غير مسلمة، لوجود خلاف في ذلك، كما تقدم، وكما صرح به (۱۲)“

”علامہ باہنی نے اگرچہ تقاضی نقل کیا کہ میں جبہ البین التزام کی صورت میں قضاء
 لازم نہیں ہوتا مگر یہ نقل کامل حایم نہیں، کیونکہ قضاء لازم ہونے یا نہ ہونے میں ماوا
 کا اختلاف موجود ہے، جیسا کہ پہلے ترور دکھا دیا آئندہ آئے دلا ہے۔“

اس خطاب نے اگرچہ قضاء عدم لازم کے قول کو ترجیح دی ہے، لیکن اس بحث کے آخر میں وہ
 خود فرماتے ہیں کہ

”ذا طعن في الالتزام عليه فعله في التزم الذي على وجه البين، لا
 بقضي به على المشهور، وانما في هذا ما لم يحكم بصحة لانه لم
 المحسوس حاكم، وانما اذا حكم حاكم بصحته، لم يلزمه، فقد تبين

الحکم به، لان المحکم اذا حکم بقوله، لزوم العمل به، وان منع
فخلافه، (۱)

”اگرچہ ہم نے یہ کہا کہ مندرجہ بالا ہے کسی فعل پر عمل واجب الیقین التزام کر لے تو
تقاضا لازم نہیں، جیسا کہ مشہور مذہب یہی ہے مگر یہ کچھ لیٹا جائے کہ یہ اس وقت
تک ہے جب تک کسی حاکم نے التزام نہ کر دے، یا اس کے بارے میں فیصلہ جاری نہ کیا ہو،
لیکن اگر کسی حاکم نے اس التزام کے متعلق ہونے یا اس کے لازم ہونے پر فیصلہ
رے دیا ہو تو اس صورت میں دو التزام درست ہو جائے گا، اس لئے کہ جب حاکم
کسی بات کا فیصلہ کرے تو اس پر عمل کرنا لازم ہو جاتا ہے، اور اختلاف بھی قائم ہو
جاتا ہے۔“

بہر حال! یہ حکم بعض فقہاء مالکیہ کے قول کے مطابق ہے، جہاں تک خفیہ کا تعلق ہے، ان کے
زودیکہ ”وعدہ“ تقاضا لازم نہیں ہوتا، لیکن فقہاء حنفیہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ بعض وعدے ایسے ہیں
جو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم ہو جاتے ہیں، (۲) لہذا اس قول کی بنیاد پر میرے خیال میں مال
مثول کے سد باب کے لئے ضروریوں کے حقوق کی حفاظت کے لئے مجوز و جمع کو لازم قرار دینے کی
”تجانش“ ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مدیون کی موت سے قرض کی ادائیگی کی مہلت کا خاتمہ

اسی بحث کا سب سے آخری مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرض کی ادائیگی کی مدت کے دوران مدیون کا
انفصال ہو جائے تو کیا وہ دین پہلے کی طرح موکل ہی رہے گا، یا وہ دین فی الفور واجب الاداء ہوگا؟
اور دائن کو مدیون کے ورثہ سے اس دین کی ادائیگی کا فی الفور مطالبے کا حق حاصل ہو جائے گا یا نہیں؟
اس مسئلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، حنفیہ، شافعیہ اور، لکھ کے جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ
مدیون کی موت کی وجہ سے دین موکل فوری واجب الاداء ہو جاتا ہے، اور امام احمد بن حنبلؒ سے بھی
ایک روایت ہی طرح موقوف ہے، لیکن حلیہ کے نزدیک فقہاء قول یہ ہے کہ اگر مدیون کے ورثہ اس
دین کی قرض کر دیں، اور اس کی ادائیگی پر اطمینان و لادیس صورت میں وہ دین مدیون کی موت
سے فوری واجب الاداء نہیں ہوگا، بلکہ وہ پہلے کی طرح موکل ہی رہے گا، چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ
فرماتے ہیں:

(۱) حوالہ سابق ص ۸۵۔ (۲) دیکھئے رد المحتار، بحث اجمع بالمواد۔

"فاما ان مات، وھلہ دیوں موجلہ، فھل نحل بالموت؟ نہ روشتان:
 احداھما لا نحل اذا وثق ثورۃ، وھو قول ابن سیرین وعبید اللہ بن
 الحسن و اسحاق و ابی حید۔ و قال طاووس و ابو بکر بن محمد و الزھری
 و سعید بن ابی نعیم: لھن فی اھنہ، و حکم ذلک عن الحسن و الزھری
 الاخری: انه یحل بالموت، و بہ قال شخصی و النخعی و سوز و مالک
 و الثوری و الشافعی و اصحاب الرأی، لانه لا یخلو ما ان یتقی فی ذمۃ
 لمیت، فو ثورۃ، لو یتفق بالمال، لا یجوز بقائه فی ذمۃ لمیت،
 لخرابھا و نسلر مطالبہ بہا، ولا ذمۃ الثورۃ لایمہم لم یلتزمواھا، ولا رعی
 صاحب الدین بنفسہ، وھی مختلفۃ متبادۃ، ولا یجوز تطیلہ علی
 الایمان و تاجبہ، لان ضرر بالمیت، و صاحب الدین ولا نفع للورۃ فیہ،
 اما لمیت فلان لیس صلی اللہ علیہ وسلم قال: "لمیت مرتھن بدینہ
 حتی یقضی عنہ" و اما صاحب فبناخر حقہ، و قد تناف شخصی فیسقط
 حقہ، و اما الورۃ فلھم لا یتعمون بالاعیان ولا یتصرغون نبھا، وان
 حصلت لھم مفعۃ فلا یسقط حظ لمیت و صاحب الدین لمنفعۃ
 لھم۔" (۱)

"اگر کسی کا انتقال ہو جائے، اور اس پر دین مومل ہو تو کیا موت کی وجہ سے وہ دین
 ثوری واجب الاداء ہو جائے گا؟ اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت یہ
 ہے کہ اگر درگاہ اس دین کی توثیق کر دیں تو مگر ثوری واجب الاداء نہیں ہوگا، یہ قول
 طاووس ابن سیرین، عبید اللہ بن حسن، اسحاق اور ابو عبیدہ کا ہے، البتہ علامہ طاووس،
 ابو بکر بن محمد، طاووس زھری، سعید بن ابی نعیم فرماتے ہیں کہ وہ دین اپنا مدت تک
 مومل ہی رہے گا، اور امام حسن سے بھی یہی قول منقول ہے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ مومل کی موت کی وجہ سے وہ دین فی الفور واجب
 الاداء ہو جائے گا، یہ قول امام شافعی، امام نسفی، سوار، امام مالک، امام ثوری، امام
 شافعی، اور اصحاب الرأی سے منقول ہے، اس لئے کہ اس دین کے بارے میں نہیں
 صورتوں میں سے ایک صورت ضرر ہوگی، یا تو وہ دین میت کے ذمے باقی رہے گا،

یا درجہ کے ذمہ ہوگا، یا میت کے دل سے معلق ہوگا، جہاں تک میت کے ذمہ کا تعلق ہے تو میت کے ذمے دین کا باقی رہنا جائز نہیں، اس لئے کہ موت کی وجہ سے اس کا ذمہ قاعدہ ہو چکا ہے، اور اس سے مطالبہ کرنا بھی مستحضر ہے، اور جہاں تک ورثہ کی ذمہ داری کا تعلق ہے تو ورثہ کی ذمہ داری بھی درست نہیں، اس لئے کہ نہ تو ورثہ نے اس دین کی ذمہ داری قبول کی ہے، اور نہ ہی دین ان ورثہ کی ذمہ داری پر ضامن ہے، جب کہ ان ورثہ کی ذمہ داریاں مختلف اور متفاوت بھی ہیں، جہاں تک میت کے دل سے معلق کرنے کا تعلق ہے، تو میت کے دل سے معلق کر کے اس کو مہل کرنا بھی چہ نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں میت کا بھی ضرر ہے، اور صاحب دین کا بھی ضرر ہے، اور ورثہ کا کوئی نفع اس میں نہیں ہے، میت کا ضرر تو یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ "طلب من نهن منہ عنی بنفسی" یعنی میت اپنے دین کی وجہ سے معلق رہتا ہے، جب تک اس کا قرض ادا نہ کر دیا جائے، اور صاحب قرض کا ضرر یہ ہے کہ اس کا حق اور زیادہ سو خر ہو جائے گا، اور بعض اوقات وہ مال ضائع ہو جاتا ہے، اس صورت میں صاحب حق کا حق بالکل ساقط ہو جائے گا۔ جہاں تک ورثہ کے نفع کا تعلق ہے تو ورثہ عام طور پر میت کی بیشیاء سے مراد وصیت مستثنیٰ نہیں ہوتے، اور نہ ان میں تصرف کرتے ہیں، اور اگر ان ورثہ کو نفع حاصل بھی ہو جائے تب بھی ان کی وجہ سے میت کا حق اور صاحب دین کا حق اس سے ساقط نہ ہوگا۔

اس عبارت کے بعد علامہ ابن قدامہ نے ان لوگوں کے قول کو ترجیح دی ہے جن کے نزدیک وہ دین سوغی رہے گا، بشرطیکہ ورثہ کسی خاص یا دین کے ذریعہ اس دین کی توثیق کر دیں، اور اس سے واپس بھی ذکر فرماتے ہیں۔

جہاں تک منفعہ کا تعلق ہے، اگرچہ مسود فقہاء کے مذہب کے مطابق ان کا اصل مسلک یہ ہے کہ مدین کی موت کی وجہ سے وہ دین فی الغرور واجب الاداء ہوگا، لیکن متاخرین حنفیہ نے اس قول پر فتویٰ نہیں دیا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مزاحمہ سوجہ میں قسین کا کچھ حصہ "مدت" کے مقابلے میں ہوتا ہے، لہذا اگر مشتری (میت) کے ترکہ میں سے پورے قسین فی الغرور ادا کرنے کا حکم لگا دیں تو اسی صورت میں قسین کا حقا حصہ مدت کے مقابلے میں تمام ادا ہو جائے گا، اور اس میں مشتری کا نقصان ہے، کیونکہ مشتری اس قسین پر اس شرط پر راضی ہوا تھا کہ وہ قسین فی

سے وہ دین فی انور واجب الاداء ہو جائے گا، لیکن "بیع بالتسبیح" اور "مربکہ موبلہ" جن میں شمن کا کچھ حصہ "مہرم" کے مقابلے میں بھی ہوتا ہے، اگر ان میں ہم "فوری واجب الاداء" والا قول سے لیں۔ تو اس صورت میں دیون کے ورثاء کا نقصان ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ دیونوں میں سے ایک قول کو ختم کر لیا جائے۔ یا تو متاخرین خفیہ کا یہ قول لے لیا جائے کہ ادائے دین کی جو مدت تفیق علیہ تھی۔ اس کے آنے میں جتنا وقت باقی ہے اس وقت کے مقابلے میں جتنا شمن آتا ہو وہ ساقط کر دیا جائے۔ لہذا دیون کے ترکہ میں سے صرف ایام گزشتہ کے مقابلے جو شمن ہو وہ وصول کر لیا جائے اور حلالہ کا قوی اختیار کرتے ہوئے جس طرح وہ دین موبل تھا، اب بھی اسی طرح موبل رہنے دیا جائے۔ لہذا اس کے لئے شرط یہ ہے کہ دیون کے ورثاء کسی قابل احوال ذریعہ سے اس دین کی توثیق کر دیا، شاید دنیا پر کا یہ قول اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ دنیا کے اختلاف کی وجہ سے شمن میں جو تذبذب کی صورت ہوتی ہے، اور جس کی وجہ سے صورت سودی معاملات سے مشابہت ہو جاتی ہے، وہ تذبذب اس صورت میں نہیں پایا جاتا ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم



کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

”الحکام الاولیٰ“ کا یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد رفیع رحمانی مدظلہ العالی نے ”مجمع الفقہ الاسلامی“ کے پانچویں اجلاس (کویت) میں پیش فرمایا، جس کا اردو ترجمہ مولانا عبدالقدیر صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کانڈی نوٹ اور کرنسی کا حکم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولانا محمد
حاتم السبى وعلى آله وصحبه الطاهرين وعلى كل من تبعهم باحسان
الى يوم الدين.

نوٹوں کی فقہی حیثیت

کانڈی نوٹوں کے احکام کا بیان اس کی تمام تفصیلات اور جزئیات کے ساتھ شروع کرنے سے پہلے ان نوٹوں کی حقیقت کو جاننا ضروری ہے کہ کیا یہ کسی قرض کے دہتے ہیں یا کرنی ٹمن ہیں؟ جن لوگوں کی رائے یہ ہے کہ یہ کانڈی نوٹ مالی دستاویز اور سند ہیں ان کے نزدیک یہ نوٹ اس قرض کی سند ہے جو اس کے جاری کرنے والے (بینک) کے ذمہ واجب ہے، لہذا اس رائے اور خیال کے مطابق یہ نوٹ نہ تو ٹمن ہیں اور نہ مال، بلکہ نوٹ مار دھتے سے عبارت ہے جو دھن نے دائن کو لکھ کر دے دیا ہے تاکہ جب وہ چاہے اس کے ذریعے اپنے دین پر قبضہ کر لے، اس لئے ان حضرات کی رائے میں جو شخص بھی یہ نوٹ کسی دوسرے کو دے گا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس نے مال دیا ہے، بلکہ یہ اپنے مال کا حوالہ اس مقررہ (بینک) پر کر رہا ہے جس نے یہ نوٹ بطور سند جاری کیے ہیں۔ اس لئے اس پر فقہی اعتبار سے وہی احکام جاری ہوں گے، جو "حوالہ" پر جاری ہوتے ہیں۔ ہذا دوسرے کا حق ان نوٹوں کے ذریعے ادا کرنا وہاں جائز ہوگا جہاں حوالہ جائز ہوتا ہے اور اگر یہ نوٹ سونے یا چاندی کی دستاویز اور سند ہیں (یعنی اگر ان کی پشت پر بینک میں سونا یا چاندی ہے) تو اس صورت میں ان نوٹوں کے ذریعہ سونا، چاندی خریدنا جائز نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ سونے کا سونے سے تبادلہ کرنا یا چاندی کا چاندی سے تبادلہ کرنا "بیع صرف" ہے۔ اور "بیع صرف" میں بیع اور ٹمن دونوں کا مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے۔ لہذا اگر نوٹوں کے ذریعہ سونا چاندی خریدی تو صرف ایک طرف سے قبضہ پایا گیا، دوسری طرف سے قبضہ نہیں پایا گیا۔ اس لئے کہ خریدار نے تو سونے پر قبضہ کر لیا لیکن

دکاندار نے سونے کے قرض کی سند پر قبضہ کیا، سونے پر قبضہ نہیں کیا۔ لہذا جب "بیع صرف" کے جائز ہونے کے لئے مجلس فقہاء میں دونوں طرف سے قبضہ کرنے کی شرط نہیں پائی گئی تو یہ بیع شرعاً ناجائز ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی مالدار قرض اپنی زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے یہ کاغذی نوٹ کسی فقیر کو دے، تو جب تک وہ فقیر ان نوٹوں کے بدلے میں اس سونے یا چاندی کو چنگ سے وصول نہ کر لے جس کی یہ دستاویز ہے، یا جب تک وہ ان نوٹوں کے ذریعہ کوئی سامان نہ خرید لے، اس وقت تک اس مالدار قرض کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ اور اگر استعمال کرنے سے پہلے یہ نوٹ فقیر کے پاس سے برپا دیا ضائع ہو جائے، تو وہ مالدار قرض صرف وہ نوٹ فقیر کو دے جس سے زکوٰۃ کی ادائیگی سے بری اللہ منہ نہیں ہوگا۔ اب اس کو دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنی پڑے گی۔

اس کے برخلاف دوسرے حضرات فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس پر نوٹ بذات خود حرمینِ عرفی بن گئے ہیں، اس لئے جو شخص یہ نوٹ ادا کرے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے مالِ حرمین ادا کیا ہے۔ ان نوٹوں کی ادائیگی سے دین کا حوالہ نہیں سمجھا جائے گا۔ لہذا اس رائے کے مطابق ان نوٹوں کے ذریعہ زکوٰۃ فی الفور ادا ہو جائے گی اور ان کے ذریعہ سونا چاندی خریدنا بھی جائز ہوگا۔

لہذا کاغذی نوٹ اور مختلف کرنسیوں کے احکام بیان کرنے سے پہلے نوٹوں کے بارے میں مذکورہ بالا دو آراء میں سے کسی ایک رائے کو فقہی نقطہ نظر سے متعین کر لینا ضروری ہے۔

چنانچہ اس موضوع پر کتبہ فقہ اور معاشیات کی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے بعد میرے خیال میں ان نوٹوں کے بارے میں دوسری رائے زیادہ صحیح ہے۔ وہ یہ کہ نوٹ اب عرفی حرمین بن گئے ہیں اور اب یہ حوالے کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں۔

دنیا کے کرنسی نظام میں انقلابات اور تبدیلیاں

قدیم زمانے میں لوگ اشیاء کا تبادلہ اشیاء (Barter) کے ذریعہ کرتے تھے۔ یعنی ایک چیز دے کر اس کے بدلے دوسری چیز لیتے تھے۔ لیکن اس طرح کے تبادلے میں بہت سے خائص اور مشکلات تھیں اور ہر جگہ ہر وقت اس طریقہ پر عمل کرنا دشوار ہوتا تھا۔ اس لئے آہستہ آہستہ یہ طریقہ متروک ہو گیا۔^(۱)

(۱) مثلاً ایک شخص کو گندم کی ضرورت ہے، اس کے پاس ذرا مکہ چاول موجود ہیں۔ اب وہ کسی ایسے شخص کو چاہی کرنا ہے جس کو چاول کی ضرورت بھی ہو، اور اس کے پاس ذرا گندم (بقیہ ماحیثیات کے سلسلے میں یہ نقطہ نظر نامی)

اس کے بعد ایک اور نظام جاری ہوا، جسے "زیر بند مٹی نظام" (Commodity money System) کہا جاتا ہے۔ اس نظام میں لوگوں نے مختلف مخصوص اشیاء کو بطور رقم کے تبادلے کا ذریعہ بنایا اور عام طور پر ایسی اشیاء کو تبادلے کا ذریعہ بناتے جو کثیر الاستعمال ہوتی تھیں، مثلاً: مکھی اناج اور گندم کو تبادلے کا ذریعہ بنایا، مکھی نمک کو اور مکھی پھوس کو، مکھی لوہے وغیرہ کو تبادلے کا ذریعہ بنایا مگر ان اشیاء کو تبادلے میں استعمال کرنے میں نقل و حمل کی بہت سی مشکلات پیش آتی تھیں۔ اس لئے جیسے جیسے آبادی بڑھتی گئی اور لوگوں کی ضروریات میں اضافہ ہونے لگا اور تبادلے کی پہلے کے مقابلے میں زیادہ ہونے لگا تو لوگوں نے سوچا کہ تبادلے کا جو طریقہ ہم نے اختیار کیا ہوا ہے اس میں تو بہت سی مشکلات ہیں، لہذا تبادلے کا کوئی ایسا طریقہ ہونا چاہئے جس میں نقل و حمل کم سے کم ہو جائے اور اس پر لوگوں کا اعتماد بھی زیادہ ہو۔

آخر کار قیصر سے مرحلے میں جا کر لوگوں نے سونے چاندی کو تبادلے کا ذریعہ بنایا، اس لئے کہ یہ دونوں قیمتی دھاتیں ہیں اور چاہے یہ زیور کی شکل میں ہوں، یا برتن کی شکل میں، بہر حال ان کی اپنی ذاتی قیمت بھی قیمتی اور ان کی نقل و حمل اور ذخیرہ اندوزی بھی آسان تھی، قیمتی کہ ان دونوں قیمتی دھاتوں نے اشیاء کی قیمتوں کے لئے ایک پیمانہ کی حیثیت اختیار کر لی اور تمام ممالک اور شہروں میں لوگ ان دھاتوں پر اعتماد کرنے لگے۔ اس نظام کو "معدنی نظام" (Metallic Money System) کہا جاتا ہے۔ اس نظام پر بہت سے تعمیرات اور انتخابات گزرے ہیں جن کو ہم اختصار کے ساتھ یہاں ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ ابتدا میں لوگ ایسے سونے چاندی کو بطور کرنسی استعمال کرتے جو سائز، ضخامت، وزن اور صفائی کے اعتبار سے مختلف ہوتا تھا۔ کوئی سونا ٹکڑے کی شکل میں ہوتا تھا، کوئی ڈھلے ہوئے برتن اور زیور کی شکل میں ہوتا تھا لیکن تبادلے کے وقت صرف وزن کا اعتبار کیا جاتا تھا۔

۲۔ اس کے بعد ڈھلے ہوئے سکوں کا روان شروع ہو گیا۔ بعض شہروں میں سونے کے ڈھلے ہوئے سکے اور بعض شہروں میں چاندی کے ڈھلے ہوئے سکے روان پاتے گئے جو ضمانت، وزن اور غائص سونے کے اعتبار سے برابر اور مساوی ہوتے تھے اور جن پر دونوں طرف مہر ثبت ہوتی تھی، جو اس

(بقیہ ماہر صفحہ ۱۳۴) بھی ہو۔ ایسے نمکس نے نلنے کے بعد وہ اس سے کہہ کا چاول سے چاول کرتا، تب ہا کر اس کو گندم مہر آتی۔ یہ طریقہ اب متروک ہو چکا ہے۔ لہذا اس قسم کے چارے اب بھی بعض جگہ نظر آتے ہیں مثلاً: آپ نے لگی کوپوں میں بعض بانٹوں کو دیکھا ہوگا کہ وہ ہائے پڑے ہائے ہوتے اور انبجاریات کی روٹی نے کر اس کے بدنے میں پائے برتن وغیرہ دیتے ہیں۔ (مزید)

ہات کی علامت تھی کہ یہ نئے درست اور تیارلہ کے قابل ہیں اور اس نیکے کی ظاہری قیمت (Face Value) جو اس پر لکھی ہوتی تھی وہ اس سونے اور چاندی کی حقیقی قیمت (Gold or Silver Content) کے برابر ہوتی تھی۔ گویا کہ نیکے کی شکل میں ڈھلے ہوئے سونے کی قیمت سونے کی اس ذلی کے برابر ہوتی تھی جو نیکے کے ہم وزن ہو۔ اس نظام کو "سیر ری فادر ڈازر" (Gold Specie Standard) کہا جاتا ہے۔ اس نظام کو سب سے پہلے چینوں نے ساقوی مہدی جیسوی قبل مسیح میں رائج کیا تھا۔

اس نظام کے اندر لوگوں کو اس بات کی آزادی تھی کہ دو چادر آپس میں لین دین کے لئے نیکے استعمال کریں یا سونے کے ٹکڑے یا سونے کے ڈھلے ہوئے زیورات وغیرہ استعمال کریں اور ملک سے باہر یہ گندہ درآمد کی بھی اجازت تھی۔

اور حکومت کی طرف سے یہ عام اجازت تھی کہ جو شخص بھی جس مقدار میں نیکے ڈھنڈا چاہے، وہ حاصل کر دے گی۔ چنانچہ لوگ حکومت کے پاس سونے کے ٹکڑے اور سونے کی ڈھلی ہوئی دوسری اشیاء لاتے اور حکومت ان کو نیکے بنا کر واپس کر دیتی، اور اسی طرح اگر کوئی شخص نیکے لاکر اس کو پکھلانے کے لئے کہتا تو حکومت ان سکوں کو پکھنڈ کر ٹکڑے کی شکل میں اس شخص کو واپس کر دیتی۔

۳۔ بعض محافلک نے یہ نئے ایک رحمت کے دو دھات یعنی سونے چاندی دونوں کے سکوں کو کرنسی کے طور پر رائج کیا اور ان دونوں کے آپس کے تبادلے کے لئے ایک خاص قیمت مقرر کر دی، اور سونے کو بڑی کرنسی کے طور پر اور چاندی کو چھوٹی کرنسی کی حیثیت سے استعمال کیا جانے لگا۔ اس نظام کو "دو دھاتی نظام" (Bi-Metalism) کہا جاتا ہے۔

لیکن اس نظام میں (دوسری مشکلات پیدا ہو گئیں، وہ یہ کہ سونے اور چاندی کے سکوں میں آپس میں تبادلہ کے لئے جو قیمت مقرر کی گئی تھی، وہ مختلف شہروں میں مختلف ہو جاتی تھی۔ جس کی بنا پر لوگ کرنسی کی تجارت میں دلچسپی لینے لگے۔ مثلاً امریکہ میں ایک سونے کے نیکے کی قیمت پندرہ چاندی کے نیکے ہوتی، لیکن ہینڈم ای وقت یورپ میں ایک سونے کے نیکے کی قیمت چاندی کے ساڑھے پندرہ نیکے کے برابر ہوتی۔ اس صورت حال میں تا جر امریکہ سے سونے کے نیکے خرچ کر کے یورپ میں فروخت کر دیتے تاکہ وہاں سے ان کو زیادہ چاندی حاصل ہو جائے اور پھر وہ چاندی کے نیکے امریکہ لا کر ان کو سونے کے سکوں میں تبدیل کر دیتے اور پھر یہ سونے کے نیکے دوبارہ یورپ میں فروخت کر دیتے اور اس کے بدلے چاندی لے آتے۔ لیکن اسی تجارت کے نتیجہ میں امریکہ کا سونا مسلسل یورپ منتقل ہوتا رہا۔ گو یہ کہ چاندی کے سکوں نے سونے کے سکوں کو امریکہ سے باہر نکال دیا۔ پھر

جب ۱۸۳۳ء میں امریکہ نے سونے اور چاندی کے سکوں کے درمیان اس تناسب کو بدل دیا اور سونے کے ایک انچ کے چاندی کے سولہ سکوں کے مساوی قرار دے دیا تو سامان پہلی صورت کے برعکس ہو گیا اور اب سونے کے سکے امریکہ میں مطلق ہوئے شروع ہو گئے اور چاندی کے سکے یورپ مطلق ہونے لگے گویا کہ سونے کے سکوں نے چاندی کے سکوں کو امریکہ سے مطلق دیا۔

۴۔ سکے چاہے سونے کے ہوں یا چاندی کے، اگرچہ سامان اور اسباب کے مقابلے میں ان کی نقل و حمل آسان ہے، لیکن دوسری طرف ان کو چوری کرنا بھی آسان ہے۔ اس لئے مالداروں کے لئے ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو ذخیرہ کر کے گھر میں رکھنا مشکل ہو گیا۔ چنانچہ وہ لوگ ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو ستاروں اور صرفوں (Money Changer) کے پاس بطور امانت کے رکھوانے لگے، اور وہ ستارہ اور صرف ان سکوں کو اپنے پاس رکھتے وقت ان امانت رکھنے والوں کو بطور دیکھ کے ایک کاغذ یا رسید (Receipt) جاری کر دیتے۔ آئندہ آہستہ آہستہ جب لوگوں کو ان ستاروں پر اعتماد زیادہ ہو گیا تو یہی رسیدیں، جو ان ستاروں نے امانت قبول کرتے وقت بطور دستاویز جاری کی تھیں، بیچ و شراء میں بطور تحس کے استعمال ہونے لگیں۔ لہذا ایک خریدار کاغذ کو خریداری کے وقت بجائے نقد سکے ادا کرنے کے انہی رسیدوں میں سے ایک رسید اس کی دے دیتا اور دکاندار ان ستاروں پر اعتماد کی بنیاد پر اس رسید کو قبول کر لیتا۔

یہ ہے کاغذی نوٹ کی ابتداء، لیکن ابتدا میں اس کی کوئی خاص شکل و صورت تھی اور نہ ان کی کوئی ایسی قانونی حیثیت تھی جس کی وجہ سے لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکے۔ بلکہ اس کے قبول اور رد کرنے کا دارومدار اس بات پر تھا کہ اسے قبول کرنے والا اس کے جاری کرنے والے ستارہ پر کتنا بھروسہ رکھتا ہے۔

۵۔ سبب - عام کے اوائل میں بازاروں میں ان رسیدوں کا رواج زیادہ ہو گیا تو ان رسیدوں نے ترقی کر کے ایک باضابطہ صورت اختیار کر لی جسے ”بینک نوٹ“ کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے سوڈان کے اسٹاک ہوم بینک نے اسے بطور کاغذی نوٹ کے جاری کیا۔

اس وقت جاری کرنے والے بینک کے پاس ان کاغذی نوٹوں کے بدلے میں سو فیصد اتنی بائیت کا سونا موجود ہوتا تھا اور بینک پر التزام کرتا تھا کہ دھرو اتنی مقدار میں نوٹ جاری کرے جتنی مقدار میں اس کے پاس سونا موجود ہے اور اس کاغذی نوٹ کے حامل کو اختیار تھا کہ وہ جس وقت چاہے بینک جا کر اس کے بدلے میں سونے کی سلاخ حاصل کر لے۔ اسی وجہ سے اس نظام کو ”سونا کی سلاخوں کا معیار“ (Gold Bullion Standard) کہا جاتا ہے۔

۶۔ ۱۸۳۳ء میں جب "بینک نوٹ" کا رواج بہت زیادہ ہو گیا تو حکومت نے اس کو "زرقانونی" (Legal Tender) قرار دے دیا۔ اور ہر قرض لینے والے پر یہ لازم کر دیا کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں اس نوٹ کو بھی دی، صرف ضرورت قبول کرے گا، جس طرح اس کے لئے سونے چاندی کے ٹکے قبول کرنا لازم ہے۔ اس کے بعد پھر تجارتی بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے روک دیا گیا اور صرف حکومت کے ماتحت چلنے والے مرکزی بینک کو اس کے جاری کرنے کی اجازت دی گئی۔

۷۔ پھر حکومتوں کو زمانہ جنگ اور امن کے دوران آمدنی کی کمی کی وجہ سے ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل میں بہت سی مشکلات پیش آنے لگیں۔ چنانچہ حکومت مجبور ہوئی کہ وہ کاغذی نوٹوں کی بہت بڑی مقدار جاری کر دے جو سونے کی موجودہ مقدار کے تناسب سے زیادہ ہو، تاکہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے اسے استعمال کرے۔ اس کے نتیجے میں سونے کی وہ مقدار جو ان جاری شدہ کاغذی نوٹوں کی پشت پر تھی وہ آہستہ آہستہ کم ہونے لگی۔ حتیٰ کہ ابتدا میں ان نوٹوں اور سونے کے درمیان جو سو لیکھ تناسب تھا، وہ کھینچے کھینچے معمولی تناسب رہ گیا۔ اس لئے کہ ان نوٹوں کو جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات کا یقین تھا کہ ان تمام جاری شدہ نوٹوں کو ایک ہی وقت میں سونے سے تبدیل کرنے کا مطالبہ ہم سے نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے سونے کی مقدار سے زیادہ نوٹ جاری کر کے سونے کوئی حزن نہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ زیادہ مقدار میں نوٹ جاری کرنے کے نتیجے میں بازار میں ایسے نوٹ مانگ ہو گئے جن کو سونے کی پشت پرانی عمل نہیں تھی۔ لیکن تجارتی ایسے نوٹوں کو اس مجبور سے قبول کرتے تھے کہ ان نوٹوں کے جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات پر قدرت حاصل ہے کہ وہ تبدیلی کے مطالبے کے وقت اس کے پاس موجود سونے کے ذریعہ اس کا مطالبہ پورا کر دے گا۔ اگرچہ اس کے پاس موجود سونا اس کے جاری کردہ نوٹوں کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔ ایسے کرنسی نوٹوں کو "ذرا اعتباری" (Fiduciary Money) کہا جاتا ہے۔

دوسری طرف آمدنی کی فیکورہ بڑھانے اور زیادہ روپے کی ضرورت میں کی بناء پر حکومتیں جو دہ تب معدنی سکون کے ساتھ معاملات کرتی آئی تھیں اس بات پر مجبور ہوئیں کہ وہ یا تو سکون میں دھات کی جتنی مقدار استعمال ہو رہی ہے اس کو کم کر دے یا ہر نئے میں اصلی دھات کے بجائے ناقص دھات استعمال کریں۔ چنانچہ اس عمل کے نتیجے میں ٹکے کی ظاہری قیمت (Face Value) جو اس پر درج تھی، اس ٹکے کی اصل قیمت (Intrinsic Value) سے کئی گنا زیادہ ہو گئی۔ ایسے سکون کو "علامتی زر" (Token Money) کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس ٹکے کی معدنی اصلیت اس کی اس ظاہری قیمت کی محض علامت ہوتی ہے جو کبھی اس کی ذاتی قیمت کی ٹھیک ٹھیک نمائندگی کیا کرتی تھی۔

۸۔ رفتہ رفتہ ذرا احتیاطی^(۱) کارروایاں ہوتے جتنے اتنا زیادہ ہو گیا کہ ملک میں پھیلے ہوئے نوٹوں کی تعداد ملک میں موجود سونے کی مقدار کے مقابلے میں گنی گنی زیادہ ہو گئی۔ یہاں تک کہ حکومت کو اس بات کا خطرہ لاحق ہو گیا کہ سونے کی موجود مقدار کے ذریعہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ بعض شہروں میں حلیفہ یہ راتہ پیرے آیا کہ مرکزی بینک نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہ کرے گا۔

اس وقت بہت سے ملکوں نے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے والوں پر بہت سی کڑی شرطیں عائد کیں۔ انگلینڈ نے تو ۱۹۲۳ء کی جنگ کے بعد اس تبدیلی کو بالکل بند کر دیا۔ البتہ ۱۹۳۵ء میں دوبارہ تبدیلی کی اجازت اس شرط کے ساتھ دی کہ ایک ہزار ستر سو پونڈ سے کم کی مقدار کوئی شخص تبدیل کرانے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ چنانچہ اس شرط کے نتیجے میں عام لوگ تو اپنے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کا مطالبہ کرنے سے محروم ہو گئے (اس لئے کہ اس زمانے میں یہ مقدار اتنی زیادہ تھی کہ بہت کم لوگ اتنی مقدار کے لئے بہتے تھے) لیکن اس قانون کی لوگوں نے اس لئے کوئی خاص پروا نہیں کی کہ یہ کاغذی نوٹ زرۃ نوٹی بن گئے تھے اور ملکی معاملات میں بالکل اسی طرح نوٹوں کیے جاتے تھے جس طرح اسلی رقی نوٹوں کی جاتی تھی اور اس کے ذریعہ اندرون ملک تجارت کر کے اسی طرح نفع حاصل کیا جاسکتا تھا جس طرح دھاتی کرنسی کے ذریعہ تجارت کر کے نفع حاصل کیا جاتا تھا۔

۹۔ مئی ۱۹۳۱ء میں برطانوی حکومت نے ان نوٹوں کو سونے سے تبدیل کرنے کی بالکل ممانعت کر دی، حتیٰ کہ اس شخص کے لئے بھی جو ستر سو پونڈ کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ کرے اور لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ سونے کے بجائے صرف ان نوٹوں پر اکتفا کریں اور اپنے تمام کاروبار اور معاملات میں اسی کا بین دین کر لیں۔ لیکن حکومتوں نے آپس میں ایک دوسرے کے حق کے احترام کو برقرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کے قانون کو برقرار رکھا۔ چنانچہ اندرون ملک اگرچہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کی ممانعت تھی لیکن حکومت نے یہ انتظام کیا تھا کہ اگر اس کی کرنسی دوسرے ملک میں چلی گئی اور دوسری حکومت اس کرنسی کے بدلے میں سونے کا مطالبہ کرے گی تو یہ حکومت اپنے کرنسی نوٹوں کے بدلے میں اس کو سونے فراہم کرے گی۔ مثلاً اگر امریکہ کے پاس برطانیہ کے اسٹرلنگ پونڈ آئے اور وہ اپ ان کے بدلے میں برطانیہ سے سونے کا مطالبہ کرے تو برطانیہ پر لازم ہے کہ وہ ان کے بدلے میں امریکہ کو سونا فراہم کرے۔ اسی طرح کو "سونے کی مبادلت کا معیار" (Gold Exchange Standard) کہہ جاتا ہے۔

۱۰۔ اسی اصول پر سالہا سال تک عمل ہوتا رہا حتیٰ کہ جب ریاستہائے متحدہ امریکہ کو امریکی قیمت میں کسی نے ہارٹ سخت بچان کا سامنا کرنا پڑا اور ۱۹۷۱ء میں اسے کی بہت قیمت ہوئی تو امریکی حکومت اس بات پر مجبور ہوئی کہ دوسری حکومتوں کے لئے بھی ڈالر کو سونے میں تبدیل کرنے کا قانون نافذ کر دے۔ چنانچہ ۱۱ اگست ۱۹۷۱ء کو اس نے یہ قانون نافذ کر دیا اور اس طرح کانگڈی نوٹ سونے سے منسلک نہ رہے بلکہ امریکی حکومت نے اس قانون کے بعد امریکی نوٹ ۱۹۷۱ء میں "بین الاقوامی مالی فنڈ" (International Monetary Fund) کے سونے کے بدلے کے طور پر ایک زر مبادلہ ٹھکانے کے تحت (Social Drawing Rights) کا نکلنے پر پیش کیا۔ اس نکلنے کا حاصل یہ تھا کہ "بین الاقوامی مالی فنڈ" کے ممبران کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ مختلف ممالک کی کرنسی کی ایک معین مقدار غیر ملکی قرضوں کی ادائیگی کے لئے ٹھکانے میں ہیں اور مقدار کی ضمانت کے لئے ۱۹۷۹ء کو امریکی حکومت کو دیار مقرر کیا گیا کہ اتنی مقدار کا سونہ ملے گا جتنی کرنسی کے ذریعہ غیر ملکی ممالک اس کرنسی کی ایک ایک ٹھکانے کے لئے طلب کر رہے ہیں اور اس صورت حال پر ہے کہ زر مبادلہ ٹھکانے کے تحت اسے لئے "ایکس ڈی" قرار دیا جاتا ہے سونے کی پشت پناہی کا اصل بدل ہی چکا ہے۔

اس طرح اب سونہ کرنسی کے دار و ستار بن چکا ہے اور اب سونے کا کرنسی کے کوئی حلق باقی نہیں رہا اور فنون و "ذریعہ ملتی" (یعنی مہارت کے سکوں) کے چوری طرح سونے کی جگہ لے لی ہے۔ اب نوٹ سونے کی نمائندگی کرتے ہیں نہ پانچویں بلکہ ایک فرضی قوت خرید کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ لیکن پانچویں کرنسی کے اس نظام میں ایک مستقبل اور بدلتی ہوئی طرح اب تک مضبوطی اور برادری پیدا نہیں ہو سکی اس لئے تقریباً تمام ممالک میں اس بات کی توجہ چل رہی ہے کہ پیچھے کی طرح پھر سونے کو عالمی نظام کی بنیاد قرار دیا جائے اور یہاں تک کہ اوپر دیکھنے کی ناخوشی کے نظام کی طرف لوٹنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ اس لئے ان کے تمام ممالک اب بھی اپنے آپ کو سونے سے بے نیاز اور مستغنی نہیں سمجھتے۔ بلکہ ہر ملک اب بھی احتیاجی طریقے سے سونے سے زیادہ سونے کے خارجہ ربح ریلے کی کوشش کرتا ہے تاکہ زراعت کے ہاتھ کے حالات اور اخراجات میں یہ سہ کار ہو سکے۔ لیکن سونے کی بڑی سے بڑی مقدار کا یہ ذخیرہ صرف ایک احتیاجی ذخیرہ ہے۔ اس پر ہے اس لئے کہ اس کا موجودہ دور میں رائج کرنسی کے ساتھ کوئی قانونی حلق نہیں ہے۔ ختم اوپر کرنسی نوٹ کی شکل میں دیا جاتا ہے سکوں کی شکل میں۔^(۱)

(۱) کرنسی نوٹ دنیا میں سونے کے ہاتھ کے اخراجات کا ذخیرہ ہے جس طرح کہ اس سے سونے سے زیادہ ہے (بقیہ ماحول کے طور پر دیکھ لیں)

ہم حال ایہ دیکھ کر کسی شخص کے انتقادات اور تقریرات کا خلاصہ ہے۔ جس کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ کرنسی نوٹ ایک حالت اور ایک کیفیت پر قائم نہیں رہے بلکہ مختلف حالات اور مختلف زمانوں میں ان کی حیثیت بدلتی رہتی ہے اور ان پر بہت سے انتقادات اور تقریرات گزر چکے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ داخل آمدنی اور اس میں یہ نوٹ قرض کی سند اور سود دین سمجھے جاتے تھے اور اسی بنا پر بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے۔ اس کی حیثیت مال اور ٹھمنہ کی نہیں ہے، چنانچہ علامہ سید احمد بیگ لکھنوی اپنی کتاب ”تجلیۃ المؤمنین فی بیان مہموزۃ القرآن“ میں تحریر فرماتے ہیں:

”سب ہم نے لفظ ”بینک نوٹ“ کی ماہیت سے دورے میں تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ یہ فرانسیسی زبان کی اصطلاح ہے اور ”لاروس“ جو فرانسیسی زبان کی سب سے بڑی اور مشہور لغت ہے، اس میں بینک نوٹ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”بینک نوٹ ایک کرنسی نوٹ ہے جس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حتمی قیمت دے دی جائے گی اور ان نوٹوں سے ساتھ ہی اسی طریقے پر لین دین کیا جاتا ہے، جس طرح ادھات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ البتہ یہ نوٹ مضمون ہوتے ہیں۔ یعنی اس کے بدل کی ضمانت دی جاتی ہے تاکہ لوگ اس کے لین دین پر اعتماد کریں۔“

لہذا اس تعریف میں یہ الفاظ ”اس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حتمی قیمت دے دی جائے گی“ بغیر کسی شک کے اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے۔ البتہ اس تعریف میں جو دوسرے الفاظ ہیں کہ ”ان نوٹوں کے ساتھ ہی اسی طریقے پر لین دین کیا جاتا ہے، جس طرح ادھات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے“ اس عبارت سے کوئی شخص اس کے مال یا ٹھمنہ ہونے کا تاہم نہ

بقیہ حاشیہ صفحہ نمبر ۱۳۸

- (1) An Outline of Money by Geoffrey Growther
- (2) Money and Man, by Elgin Groseclose 4th ed. University of Oklahoma Press Norman 197.
- (3) Modern Economic Theory, by K. K. Dewett, New Delhi
- (4) Encyclopaedia Britannica Banking and Credit
- (5) حاشیہ صفحہ نمبر ۱۳۸ کے تحت

کرے۔ اس لئے کہ اس عبارت کا مطلب صرف اتنا ہے کہ لوگ کرنسی کے بجائے ان نوٹوں کو لین دین میں قبول کر لیتے ہیں۔ صرف اس خیال سے کہ مطالبہ کے وقت اس کی قیمت حامل نوٹ کو وصول ہو جائے گی اور حکومت اس نوٹ کی قیمت کی ادائیگی کی ضمانت ہے۔ ہذا یہ تعریف مرادۃً اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند اور دستاویز ہے۔^(۱)

اسی وجہ سے گذشتہ صدی میں ہندوستان کے بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا کہ یہ نوٹ قرض کی دستاویز ہے، لہذا اس کے ذریعہ اس وقت تک زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی جب تک فقیر اس نوٹ کو اپنی ضروریات میں خرچ نہ کرے اور ان نوٹوں کے ذریعے سونا چاندی خریدے جائز نہیں۔^(۲) لیکن اسی زمانہ میں علماء اور فقہاء کی ایک بڑی جماعت ایسی بھی تھی جو ان کاغذی نوٹوں کو "میں مرنی" کے طور پر خالی قرار دیتی تھی، چنانچہ اس مسئلہ پر مسند احمد کے مرتب اور شارح علامہ احمد رضاؒ نے سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"فقدی اراء حنفیة وادین اللہ علیہ: ان حنہم لورق نقسلی محکم الفقہین من الزکوٰۃ سود بسود، لانه يتعامل به كالتقدین لعماء ولان مالکہ ہیکہ صرفہ وقصد مصلحہ بہ ہی ای وقت شایہ من مطلق لمصاوب من الورق لعمالی ومکت عدہ حولا کمالا وجبت علیہ زکوٰۃ۔"^(۳)

"میرے نزدیک صحیح بات جس پر میں اللہ تعالیٰ کے حضور جواب دہ ہوں یہ ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب اور اس کی ادائیگی کے مسئلہ میں ان کاغذی نوٹوں کا حکم بھی یہی ہونا چاہیے کہ جو ان کی طرح ہے، اس لئے کہ لوگوں میں ان نوٹوں کا لین دین بالکل اسی طرح جاری ہے جس طرح سونے چاندی کا لین دین جاری ہے اور ان نوٹوں کے مالک کو اس کا بالکل اختیار ہے کہ وہ جس وقت چاہیں ان کو خرچ کریں۔ اور ان کے ذریعہ اپنی ضروریات پوری کریں، لہذا جو شخص ان کے بقدر ان نوٹوں کا مالک بن جائے اور اس پر ایک سال گزر جائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔"

(۱) یہ عبارت "بورغ لائی" سے نقل کی گئی ہے۔ بورغ لائی شرح الفخ العربی، ج ۱، ص ۸۰۔

(۲) امداد الفقہی، معرفت مولانا شرف علی تھانوی، ج ۲، ص ۵۰۔

(۳) شرح الفخ العربی، ج ۱، ص ۸۰۔

ہندوستان کے بعض دوسرے علماء کی بھی ایسی رائے تھی۔ چنانچہ حضرت مولانا عبدالحی عسکرنویؒ کے خصوصی شاگرد اور ”عطر ہدایہ“ اور ”خلاصۃ القاسیر“ کے مصنف حضرت مولانا رفیع محمد صاحب عسکرنویؒ کی بھی نوٹ کے بارے میں یہ رائے تھی اور ان کے بیٹے مولانا مفتی سعید احمد عسکرنویؒ (سابق مفتی) صدر مدرس مدرسہ تحفیل العلوم کانپور نے اپنے والد ماجد کی یہ رائے ان کی کتاب ”عطر ہدایہ“ کے آخر میں نقل کی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ غلامہ عبدالحی عسکرنویؒ بھی اس مسئلہ میں ان کے موافق تھے۔ ان کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ کاغذ کی نوٹ کی دو حیثیتیں ہیں:

ایک یہ کہ خرید و فروخت، بہارات اور تمام مالی معاملات میں ان نوٹوں کا دواغ اور لین و دین بیدہ حقیقی شمن اور سکوں کی طرح ہے بلکہ حکومت نے لوگوں پر قرضوں اور حقوق اور ادائیگی میں اس کو قبول کرنے کو لازمی قرار دے دیا ہے، لہذا اس وجود و قانون میں قرض خواہ اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں ان نوٹوں کو قبول کرنے سے انکار کرے۔ اس حیثیت سے یہ کاغذی نوٹ اپ ”عمرنی شمن“ کہلاتے ہیں۔

دوسری حیثیت یہ ہے کہ یہ نوٹ حکومت کی طرف سے جاری شدہ ایک دستاویز ہے اور حکومت نے یہ التزام کیا ہے کہ اس کے ہاک اور ضائع ہونے کی صورت میں یا اس کے حال کے مطابق بدلے کے وقت اس کا بدلہ دیا جائے گا۔ اس حیثیت سے یہ نوٹ ”شمن عمرنی“ کی حیثیت نہیں رکھتے، اس لئے کہ ”شمن عمرنی“ کی بدقسمت کے وقت حکومت اس کا بدلہ ادا نہیں کرتی ہے۔ دوسری حیثیت کے اعتبار سے یہ بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند یا دوسری مالی دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں۔

لیکن اگر اس دوسری حیثیت پر ذرا غور سے غور کیا جائے تو یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ نوٹ کی یہ دوسری حیثیت اس کی ضمانت کو باطل نہیں کرتی ہے۔ اس لئے کہ حکومت کا اصل مقصد یہ تھا کہ یہ نوٹ بھی شمن عمرنی کے طور پر لوگوں میں رائج ہو جائیں۔ کسی وجہ سے حکومت نے قرض کی ادائیگی میں اس کے قبول کرنے کو ضروری قرار دیا۔ لیکن خلقی شمن (سودے جاندی کے تھکے) اور دوسری دھاتوں کے علائقی تھکے جو پہلے سے رائج تھے ان کا حال تو یہ تھا کہ ان کی اپنی حیثیت اور قیمت بھی تھی۔ ان کو قرض دینے کے لئے حکومت کے کسی اعلان کی ضرورت نہیں تھی۔ اس لئے کہ یہ تھکے کبھی سودے جاندی سے بنائے جاتے تھے اور کبھی تانبے، ریشم اور لوہے سے۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر چیز مال منکوم ہے، حتیٰ کہ اگر حکومت ان سکوں کی ضمانت کو ختم کرنے کا بھی اعلان کر دے جب بھی مال منکوم ہونے کے اعتبار سے ان کی ذاتی قیمت باقی رہے گی۔

تغلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ان کی اپنی ذاتی کوئی قیمت نہیں ہے (صرف کاغذ کا قیہ نکلا

ہے (البتہ حکومت کے احکام کے بعد یہ یقینی بن گئے۔) لہذا اگر حکومت ان نوٹوں کی شلیف باطل کر دے تو ان کی کوئی قیمت باقی نہیں رہے گی۔ اس لئے کہ نوٹوں کو بھٹا، ادا اور مجبوراً دھات کی کرنسی پر مبنی ہے (تاکہ ان نوٹوں پر نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے حکومت کو یہ ضمانت تھی پڑی کہ اس کے باطل ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدلہ کرے گی۔ یہ ضمانت حکومت نے اس لئے نہیں دی کہ حکومت کی نظر میں یہ شخص حرفی کی حیثیت نہیں رکھتے، بلکہ ان نوٹوں پر انہوں کو اس کا اتمام حاصل کرنے کے لئے ضمانت دی تاکہ لوگ بغیر اس خط و کتابت کے ان نوٹوں کا استعمال کریں۔

لہذا اس نوٹ سے دستاویز ہونے کی حیثیت اس کی نہیں ہے۔ اس سے اس کی شلیف باطل ہو جائے۔ اس لئے اس کا حاصل صرف اتنا ہے کہ حکومت نے اس کا بدلہ لینے کا وعدہ کیا ہے کہ حکومت کے اس وعدہ کا انہوں نے آپس میں بین دین پر کوئی اثر نہیں ہے۔ حکومت ان نوٹوں کا انہوں کو حرفی بنانے پر کوئی نوٹوں کو اس کے قائل نہ کرے۔ پر مبنی بنو۔ حرفی۔ اس لئے کہ ان نوٹوں کے قائل نہ بننے کی حیثیت ان وعدے سے انہوں نے اس کا اتمام یقینی کر لی ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے اس کے لئے رقم جو گئے اور چاک ہونے کی صورت میں اس کا بدلہ کس سے چکا۔ لہذا ان کا ظنی نوٹوں سے کہ باطل ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدلہ مہیا کرے گی۔

زیر بحث مسئلے میں ہماری رائے

ہمارے نزدیک کاغذی کرنسی کے بارے میں اوپر جو دو رائیں ذکر کی گئی ہیں ہمارے نزدیک اختلاف زمانہ کے لحاظ سے دونوں درست ہیں جس کی تشریح ہم پہلے کاغذی کرنسی کی تاریخ اور اس پر مبنی ہونے والی تغیرات کے بیان میں کر چکے ہیں۔

لہذا اس میں کوئی شک نہیں کہ ابتدا میں یہ کاغذی نوٹ قرض کی دستاویز شمار ہوتے تھے جیسا کہ انساٹیگو پیڈیا میں بیان کیا گیا ہے:

”ایسا جس ایک نوٹ (جو دو کاغذی کرنسی) کا روانہ بینک چیک کے روانہ سے پہلے ہوا تھا۔ اور یہ بینک نوٹ قرض خواہ کے پاس اس قرض کی سند سمجھا جاتا تھا جو قرض اس کا بینک کے ذمہ ہے۔ اور اگر یہ نوٹ دوسرے شخص کو دے دیا جائے تو اس نوٹ کے تمام حقوق خواہ مخواہ دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔ لہذا دوسرا شخص جواب اس کا حاصل ہے خود بخود بینک کا قرض خواہ بن جائے گا۔ اسی

ہجہ سے تمام مالی حقوق کو اس کے ذریعہ ادا کرنا عینی کرنسی کے ذریعہ ادا کرنے کی طرح ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور چونکہ رقم کی بڑی مقدار کو چلے ہونے سکون کے ذریعہ ادا کرنا بہت دشوار کام ہے اس لئے کہ اسے شمار کرنے اور پرکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کے نقل و حمل میں بھی تکلیف اضافی ہوتی ہے اس لئے اس کا نقدی کرنسی کے استعمال سے شمار کرنے کی مشقت کو کم اور دوسری مشکلات کو کم کرنے سے بھر کر دیا ہے۔ (۱)

میں نہیں کہ ہم نے پیچھے ان کا نقدی نوٹوں پر تعینات کے بیان میں بتا دیا کہ بعد کے روئے میں نوٹوں کی مندرجہ بالا حالت ہوتی نہیں رہی تھی۔ بالکل ابتدائی دور میں یہ نوٹ سداور صرف کی طرف سے کسی خاص شخص کو اس کے جمع کیے ہوئے سونے کی دستاویزات کے طور پر جاری ہوتا تھا۔ اس وقت اس کی کوئی خاص شکل و صورت تھی اور نہ اس کو جاری کرنے والا ایک شخص ہوتا تھا۔ اور نہ ہی کسی شخص کو اپنے حق کی وصولیابی میں اس نوٹ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ بعد میں جب اس کا دائرہ ریاہ ہو گیا تو حکومت نے اس کو "قانونی زر" (Legal Tender) قرار دے دیا اور عوامی (غیر سرکاری) بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے منع کر دیا۔ چنانچہ حکومت کی طرف سے اس اعلان کے بعد اس نوٹ کی حیثیت دوسری مالی دستاویزات سے مندرجہ ذیل معیشتوں سے مختلف ہوئی

۱۔ اب یہ نوٹ قانونی زر کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں اور عوامی فن کی طرح لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر بھی مجبور کر دیا گیا ہے۔ جبکہ دوسری مالی دستاویز مثلاً چیک و اپنے قرض کی وصولیابی میں قبول کرنے پر کسی شخص کو مجبور نہیں کیا جاتا اور یہاں جو دیکہ چیک و کاروان بھی عام ہو چکا ہے۔

۲۔ یہ نوٹ "غیر محدود زر قانونی" (Unlimited Legal Tender) کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں جبکہ دھاتی کرنسی "محدود زر قانونی" (Limited Legal Tender) ہے۔ اس لئے ان نوٹوں کے ذریعہ قرض کی بڑی سے بڑی مقدار کی ادائیگی ممکن ہے اور قرض خواہ اس کو قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتا بخلاف دھاتی سکون کے کہ قرض کی بڑی مقدار کو ان کوئی شخص اس کے ذریعہ ادا کرنا چاہے تو قرض خواہ اس کو قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ کاغذی نوٹ نے لین دین میں روانہ کی کثرت لوگوں کے اس پر زیادہ اعتماد اور اس کی قانونی حیثیت کی حد سے دھاتی کرنسی پر بھی برتری حاصل کر لی ہے۔

۳۔ قرض کی دستاویز پر شخص جاری کر سکتا ہے۔ اس میں شرائط اور قنوناً کوئی ممانعت نہیں کہ قرض

خواہ یہ منہ اپنے دین کی ادائیگی میں دوسرے قرض خواہ کو دے دے اور دوسرا قرض خواہ تیسرے قرض خواہ کو دے۔ لیکن یہ نوٹ حکومت کے غلط و کوئی اور شخص چاہی نہیں کر سکتا۔ جیسے دعائی کرنسی حکومت کے غلط و کوئی شخص چاہی نہیں کر سکتا۔

۴۔ دین کے قدر و معیار تک میں عرفا اور کانٹونانوں کے لئے "یکیش" "دینٹن" "سور" کرنسی" کے اطلاق استعمال ہوتے ہیں۔ یہ دوسری مالی استعارات کے لئے یہ اصطلاح استعمال نہیں ہوتے۔

۵۔ لوگ جس میں ان نوٹوں کا لین دین اس اعتبار کے ساتھ کرتے ہیں جس اعتبار کے ساتھ دعائی کرنسی کا لین دین کرتے ہیں۔ دوران نوٹوں کے لین دین کے وقت لوگوں کو کبھی اس کا خیال بھی نہیں ہوتا۔ وہ قرض کا لین دین کر رہے ہیں۔ ان کوئی شخص بھی یہ سوچ نہیں ہے جو ان نوٹوں کو اس لئے حاصل کرنا چاہتا ہو کہ ان کے ذریعے سونے، چاندی یا دھات کے ٹکے حاصل کر لے گا۔

۶۔ جیسا کہ اس کاغذی کرنسی کے ارتقاء میں پیچھے ذکر کیا گیا کہ اب ان کاغذی نوٹوں کی پشت پر کوئی سونا چاندی سرے سے موجود نہیں ہے اور نہ اسے سونے میں تبدیل کرنا ممکن ہے، جی کہ غلطی کے درمیان آج بھی لین دین میں بھی اس کا امکان باقی نہیں رہا، چنانچہ جیولرے گروڈنٹر Geoffrey Grouther لکھتے ہیں:

The Promise to pay, which appears on their face is now utterly meaningless. Not even in amounts of pounds 1700 can notes now be converted into gold. The note is no more than a piece of paper, of no intrinsic value whatever and if it were presented for redemption, the Bank of England could honour its promise to pay one Pound only by giving silver coins or another note but it is accepted as money throughout the British Island.¹¹

"کرنسی نوٹوں پر جو یہ عبارت لکھی ہوتی ہے کہ "محل ہذا کو مطالبہ ہے" اور "کرے گا" اب اس عبارت کا کوئی مقصد اور کوئی معنی باقی نہیں رہے۔ اس لئے کہ اب موجودہ دور میں کرنسی نوٹوں کی کسی بھی مقدار کو سونے میں تبدیل کرانے کی کوئی صورت نہیں، چاہے ان نوٹوں کی مقدار ستر سو پونڈ یا اس سے زیادہ بھی کیوں نہ ہو، اب موجودہ دور میں یہ کرنسی نوٹ ایک کاغذ کا پرزہ ہے جس کی ذاتی قیمت کچھ بھی نہیں

ہے۔ اور اگر کوئی شخص اس پونڈ کو برطانیہ کے مرکزی بینک میں لے جا کر اس کے بدلے میں سوئے یا کرنسی کا مطالبہ کرے تو وہ بینک یا قوطا متی سکے دے دے گا یا اس کے بجائے دوسرے نوٹ پکڑا دے گا۔ لیکن یہ کاغذی پونڈ برطانیہ کے تمام جزائر میں یکیش ہی کی طرح قبول کیے جاتے ہیں (اس لئے اب اس کے بدل کے مطالبہ کی ضرورت بھی نہیں ہے)۔

خلاصہ یہ کہ نوٹ پر لکھی ہوئی تحریر کا مطلب صرف اتنا دہرایا ہے کہ حکومت اس نوٹ کی ظاہری قیمت کی ضمانت ہے اور اس کی ظاہری قیمت اس کی نوٹ خرید ہی کا دوسرا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بینک اب اس کے بدلے میں سوئے، چاندی یا دوسرے دھاتی سکے دینے کا پابند نہیں ہے، چنانچہ بعض اوقات بینک مطالبہ کے وقت اس کے بدلے میں اس کی ظاہری قیمت ہی کے برابر دوسرے نوٹ ادا کر دیتا ہے۔ حالانکہ نوٹ کے بدلے میں نوٹ ادا کرنے کو قرض کی ادائیگی نہیں کہہ سکتے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس نے ایک کرنسی کو دوسری کرنسی سے تبدیل کر کے دے دیا۔ اور مرکزی بینک نوٹوں کی یہ تبدیلی بھی صرف اس مقصد سے لئے کرتا ہے کہ ان نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد برقرار رہے۔ اس تبدیلی کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہوتا کہ نوٹ کرنسی کی تعریف میں داخل نہیں ہے۔

بہر حال امندرجہ بالا بحث سے واضح ہو گیا کہ فنی اعتبار سے یہ نوٹ اب قرض کی دستاویزی حیثیت نہیں رکھتے ہیں، بلکہ "فلوس نافذ" (مرجہ سکوں) کی طرح یہ ظاہری کرنسی کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ جس طرح "فلوس نافذ" کی ظاہری قیمت ان کی ذاتی قیمت سے کئی گنا زیادہ ہوتی ہے اور لوگوں میں ان نوٹوں کے کے ذریعے لین دین کا رواج "فلوس نافذ" ہی کی طرح ہو گیا ہے بلکہ موجودہ دور میں دھاتی سکوں کا وجود بھی نادر ہو چکا ہے لہذا ان نوٹوں کے بارے میں یہ حکم لگایا کہ اس کے ذریعہ زکوٰۃ فی انفرادہ انہیں ہوتی یا ایک کرنسی نوٹ کو دوسرے کرنسی نوٹ میں تبدیلی کو یہ کہہ کر ناجائز قرار دینا کہ یہ "شیعہ الکالی بالکالی" کی قبیل سے ہے یا ان نوٹوں کے ذریعے سوئے چاندی کی خریداری کو اس لئے ناجائز قرار دینا کہ یہ "شیعہ صرف" ہے اور "شیعہ صرف" میں دونوں طرف سے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے جو یہاں نہیں پایا گیا، ان تمام باتوں میں تو قبل جس حرج لازم آتا ہے۔ حالانکہ اس قسم کے معاملات میں شریعت مرجہ عرف عام کو معتبر مانتے ہوئے اس میں سہولت اور آسانی پیدا کر دیتی ہے اور ایسے فلسفیانہ نظریہ کی اقیقہ خوں میں نہیں الجھتی جن کا عمل زندگی پر کوئی اثر موجود نہ ہو۔

واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

بہر حال امندرجہ بالا بحث سے یہ بات پوری طرح ثابت ہو گئی کہ یہ کاغذی نوٹ کرنسی کے حکم

میں ہیں۔ اب ہم اس نوٹ سے متعلق دوسرے فقہی احکام کو بیان کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

کرنسی نوٹ اور زکوٰۃ:

جب کرنسی نوٹ سارا مے ہون تو انہ پانچویں فی قیمت کے برابر گنتیجاً میں تو ان پر باعناقی زکوٰۃ واجب ہو جائے گی اور چونکہ اب یہ نوٹ قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے اس لئے ان نوٹوں پر قرض کی زکوٰۃ نہ لگا۔ مگر جاری نہیں ہوں گے بلکہ اس پر مرہبہ سکوں کے احکام جاری ہوں گے۔ وجوب زکوٰۃ کے مسئلے میں مرہبہ سکوں کا حکم مرہبان تجارت کی طرف سے ہے۔ یعنی جس طرح مرہبان تجارت کی حالت میں آٹا سارا مے ہون تو انہ پانچویں تک گنتیجاً جائے تو ان پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے یعنی یہی حکم مرہبہ سکوں اور مرہبان زکوٰۃ کے لئے ہے۔

اور جس طرح مرہبہ سکے کسی غریب کو بطور زکوٰۃ کے دینے جائز ہیں جس وقت وہ فقیر ان سکوں کو اپنے قبضہ میں لے گا اسی وقت اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ لیکن یہی حکم کرنسی نوٹوں کا ہے کہ فقیر نے ان پر قبضہ کرنے سے زکوٰۃ فی الفور ادا ہو جائے گی۔

نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ:

نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ کی دوسری صورت بھی ہے

- ۱۔ ایک یہ کہ ایک ہی ملک کے مختلف محکمہ دار نے نوٹوں کا آپس میں تبادلہ کیا جائے۔
 - ۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک ملک کے کرنسی نوٹوں کا دوسرے ملک کے کرنسی نوٹوں سے تبادلہ کیا جائے۔
- ان دونوں صورتوں کے احکام بطحہ و طحہ وہ بیان کیے جاتے ہیں۔

ملکی کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ:

جیسا کہ پہلے بیان کیا کہ تمام معاملات میں کرنسی نوٹ کا حکم بیحد سکوں کی طرح ہے۔ جس طرح سکوں کا آپس میں تبادلہ برابر برابر کر کے جائز ہے، اسی طرح ایک ہی ملک کے کرنسی نوٹوں کا تبادلہ برابر برابر کر کے بالاحتاق جائز ہے۔ بشرطیکہ مجلس عقد میں فریقین میں سے کوئی ایک بدلیں میں سے ایک پر قبضہ کرنے، لہذا اگر تبادلہ کرنے والے دو مخصوص میں سے کسی ایک نے بھی مجلس عقد میں نوٹوں پر قبضہ نہیں کیا حتیٰ کہ وہ دونوں جہاں ہو گئے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ اور بعض مالکیہ کے

نزدیک یہ عقد فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک فطوس متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔ ان کی متعین صرف قبضے ہی سے ہو سکتی ہے (۱) لہذا جن فطوس پر عقد ہوا، مگر ان پر قبضہ نہیں ہوا تو وہ متعین نہیں ہو سکے۔ بلکہ ہر فرق کے ذمہ این ہو گئے اور یہ دین کی بیع دین سے ہو گئی، جو "بیع الکالی بالکالی" ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔ (۲)

مندرجہ بالا حکم تو اس صورت میں ہے جب فطوس کا فطوس سے جادل برابر سرائے کر کے کیا جائے اور اگر کسی زیادتی کے ساتھ جادل کیا جائے مثلاً ایک روپیہ کا دو روپے سے یا ایک ریال کا دو ریال سے یا ایک ڈالر کا دو ڈالر سے جادل کیا جائے تو اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا وہی مشہور اختلاف پیش آئے گا جو فطوس سے کسی زیادتی کے ساتھ جادل کے بارے میں معروف ہے وہ یہ کہ

بعض فقہاء کے نزدیک ایک فطوس (پیسے) کا جادل دو فطوس سے شرعاً سود ہونے کی بنا پر حرام ہے۔ یہ امام مالک اور حنفیہ میں سے امام محمد کا مسلک ہے اور جن بد کا مشہور مسلک بھی یہی ہے۔ اور اگر دونوں طرف کے فطوس فیہ متعین ہوں تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک بھی یہ جادل حرام ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ جادل اس لئے حرام ہے کہ ان کے نزدیک کسی معاملے میں ادھار اور کسی زیادتی کے حرام ہونے کی صفت "تمییت" (انکیش) نقدی اور کرنسی ہونا ہے۔ چاہے حقیقی تمییت ہو جیسے سونے چاندی میں ہوتی ہے، یا کرنسی اور اصطلاحی تمییت ہو، جیسے سونے چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں کے سکے اور کاغذی نوٹ میں ہوتی ہے، لہذا اگر کسی عقد میں دونوں طرف ایک ہی قسم کا کرنسی (کرنسی نقدی، انکیش) ہو تو امام مالک کے نزدیک اس عقد میں نہ تو کمی زیادتی جائز ہے اور نہ ادھار جائز ہے، چنانچہ "الدین الملبی" میں تحریر فرماتے ہیں

"ولو ان الناس اجمعوا وسهوا لحدود حسن یحکون لہم سكة وحسب لکم مہم"

ان سب کے دھوکے والے ہوں۔ ان کے دھوکے میں نہ کوئی سکہ ہو۔ نہ کوئی دھوکہ ہو۔ (۳)

حسن ولا یحو الملبوس الدین ولا الملبس لہم سکہ ولا یحو الملبس لہم سکہ (۴)

(۱) مطلب یہ کہ اگر عقد فیہ متعین روپوں پر ہو اور کوئی فرق ان روپوں کے بجائے اتنی ہی قیمت کے دوسرے روپے سے ہو تو وہ صحیح نہ کہنا ہے۔ چونکہ سب دھار فرق ان پر قبضہ کرے تو پھر یہ فرق اس سے معاملہ نہیں کر سکتا کہ نوٹ مجھے دے دو، میں ان کے بدلے دے دوں گا۔ (۲) (۳) (۴) الدین الملبی، معراج المکارم، ج ۳، ص ۸۳۔

لوگوں کی اصطلاح نے ان کی جدوت و رداہ (مہرگی اور بنگھی) کا اقرار ختم کر دیا ہے۔ لہذا اگر ایک اکائی و روا کا نیوں سے فردست کیا جائے گا تو دوسرے سے ایک اکالی بغیر کسی عوض کے رو جائے گی اور یہ عوض سے خالی رہ جائے مقدم میں مشروط ہوگا، لہذا اس سے رد لازم آ جائے گا۔ لیکن یہ قسم اس وقت تک ہے جب تک کہ ان فلوں کی تمبیہ باقی رہے اور وہ متعین کرنے سے متعین نہ ہوں۔

اب امام محمد تو یہ فرماتے ہیں کہ جب یہ سکے ثمن اصطلاحی بن کر رائج ہو چکے ہیں تو جب تک تمام لوگ اس کی تمبیہ کو باطل قرار نہ دیں، اس وقت تک صرف متعاقدین (ہائے اور مشتری) کے باطل کرنے سے اس کی تمبیہ باطل نہ ہوگی۔ جب تمبیہ باطل نہیں ہوئی تو وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے، لہذا ایک سکے کا دوسکوں سے تبادلہ جائز نہ ہوگا، خواہ متعاقدین (ہائے اور مشتری) نے انہیں اپنی حد تک متعین ہی کیوں نہ کریں ہو۔

لیکن امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف یہ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ سکے خلقی ثمن نہیں ہیں، بلکہ اصطلاحی اثمان ہیں، اس لئے متعاقدین و اختیار رہے کہ وہ اپنے درمیان اس اصطلاح کو ختم کرتے ہوئے ان سکوں کی تعین کے ذریعے ان کی تمبیہ کو باطل کر دیں۔ اس صورت میں یہ سکے عروض اور سامان کے قسم میں ہو جائیں گے، لہذا ان میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہوگا۔ (۱)

رہے امام احمد حنبل کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں

ایک یہ کہ ایک سکے کا دوسکوں سے تبادلہ جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک حرمت ردائی نصف "وزن" ہے، اور سکوں کے ہونے کی وجہ سے یہ قطعاً ان میں موجود نہیں۔ جب قطعاً موجود نہیں تو حرمت کا قسم بھی نہیں گئے گا۔

دوسرے یہ کہ سکوں کا اس طرح تبادلہ کرنا جائز نہیں، اس لئے یہ سکے فی الحال اگرچہ ہمدی ہیں، لیکن اصل میں رداہ ہونے کی بنا پر وزنی ہیں اور رداہ کو سکوں میں تبدیل کرنے سے ان کی اصلیت باطل نہیں ہوگی، جس طرح روئی اگرچہ ہمدی ہے، لیکن اصلیت کے اعتبار سے آٹا ہونے کی بنا پر کھانا وزنی ہے۔ چنانچہ امام ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں

"... حذروا من ان ياكلوا بفساد و يفسدوا به حذروا من ان ياكلوا بفساد و يفسدوا به"

وما لا فلا (۲)

"اگر کسی رداہ سے کوئی چیز بنانے کے بعد بھی اُمر اس میں وزن کا اعتبار کیا جاتا ہو تو

(۱) تفصیل کے لئے، دیکھئے احزاب حاشیہ ۱۱، مقدمہ ۵، ص ۷۸۔

(۲) ابن قدامہ، معادلہ، ص ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ابن حجر، ص ۲۰، ص ۲۱۔

اس میں کمی زیادتی سے بچ کر تیار ہونے کی خاطر حرام ہے۔ جیسے تانبے، پتیل اور اسٹیل کے برتن (اس لئے کہ یہ چیزیں بازار میں وزن کر کے بیچی جاتی ہیں) اور اگر وزن کا اعتبار نہ کیا جائے تو سو فیصد۔

اس اصول کا تقاضا یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد کے نزدیک کاغذ کی نوٹ کا تبادلہ کمی زیادتی سے بابت صحیح ہے۔ اس لئے کہ کاغذ کی نوٹ اصلاً وزنی نہیں ہیں، بخلاف فوس کے کہ وہ اصلاً وزنی ہیں۔
واللہ اعلم بالصواب

دوسرے بعض فقہاء نے نزدیک ایک نیلے کا دو سکوں سے تبادلہ مطلقاً جائز ہے۔ جہاں لوگوں کے تبادلے میں ہر قسم کی زیادتی جائز ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ ان کے نزدیک حرمت ہر قسم کی اصل و مطلق نیستی ہے، جو صرف سونے چاندی میں پائی جاتی ہے اور سکوں میں صرف عرفی نیستی ہو، مطلق نیستی نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک فوس کا تبادلہ کمی زیادتی کے ساتھ جائز ہے۔ (۱)

اور جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک بھی اگر متبادل بین ان لوگوں و متعین درابن متعین ہونے سے اس کی نیستی باطل ہو کر وہ عروض اور سامان سے صحیح ہو جائے گی۔ اس صورت میں ایک شخص کا تبادلہ دوسروں کے ساتھ جائز ہے۔

اس مسئلہ میں راجح اور مفتی بہ قول

مندرجہ بالا اختلاف کا حقیقی حل زمانے سے ہے جب سونے چاندی کو تمام اشیان کا معیار قرار دیا جاتا تھا اور سونے چاندی سے تبادلے کا مادہ ان تمام معاملات میں جاری تھا ان کے ساتھ سونے چاندی کے سکوں کے ذریعے بین بین ہوا کرتا تھا اور دوسری دھات کے سکے معمولی قسم کے تبادلے میں استعمال ہوتے تھے۔ لیکن موجودہ زمانے میں سونے چاندی کے سکے نایاب ہو چکے ہیں اور اس وقت دنیا میں کوئی ایسا ملک یا ایسا شہر نہیں ہے جس میں سونے چاندی کے سکے رائج ہوں۔ اور تمام معاملات اور لین دین میں سونے چاندی کے سکوں کے بجائے حاکمی سکے اور کرنسی نوٹ رائج ہیں جیسا کہ اس مقالے کے آغاز میں ہم نے بتایا ہے۔

لہذا میری رائے میں یہ موجودہ دور کی حاکمی کرنسی نوٹ کے تبادلے کے مسئلہ میں امام احمد کا یہ امام محمد کا قول فقہیاً درست ثابت ہے۔ اس لئے کہ امام شافعی یا امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مسلک

اختیار کرنے سے سود کا دروازہ چھپت مکمل جائے گا اور ہر سودی کاروبار اور لین دین کو اس مسئلہ کی آزمائش کر اسے جائز کر دیا جائے گا۔ چنانچہ اگر قرض دینے والا اپنے قرض کے بدلے سود لینا چاہے گا تو وہ اس طرح سے آسانی لے سکے گا کہ قرض دار کو اپنے کرنسی نوٹ زیادہ قیمت میں فروخت کرے گا۔ اس طرح وہ اپنے قرض کے بدلے سود حاصل کرے گا۔

غالب گمان یہ ہے کہ اگر وہ فقہاء جنہوں نے ایک نئے کے دو سکوں سے تبادلہ کو جائز قرار دیا ہے، ہمارے موجودہ دور میں باحیات ہوتے اور کرنسی کی تبدیلی کا مشاہدہ کرتے تو وہ ضرور اس معاملے کی حرمت کا فتویٰ دیتے، جس کی تائید بعض محدثین فقہاء کے قول سے ہوتی ہے۔ چنانچہ ماوراء النہر کے فقہاء حلال اور حلالہ میں کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کو حرام قرار دیتے تھے^(۱) ایسے سکوں کے بارے میں حنفیہ کا اصل مذہب کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کے جواز کا تھا۔ کیونکہ ان سکوں میں کھوٹ غالب ہونے کی وجہ سے وہاں چاندی اور کھوٹ میں سے ہر ایک کو مخالف جنس کا عوض قرار دینے کی گنجائش موجود تھی۔ (گویا کہ چاندی کا تبادلہ کھوٹ سے اور کھوٹ کا تبادلہ چاندی سے ہوتا تھا اور یہ تبادلہ ظلاف جنس سے ہونے کی بنا پر جائز تھا) لیکن ماوراء النہر کے مشائخ حنفیہ نے ان کھوٹے سکوں میں بھی کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کو جائز قرار دیا اور اس کی غلط یہ بیان کی کہ

”لہذا انصر الاموال فی دینار ما قبلو مبیع لفتاویل فیہ مبیع۔“ (۲)

”ہمارے شہر میں ان سکوں کو بھی بہت معزز مال سمجھا جاتا ہے، اس لئے ان میں کی

زیادتی کو جائز قرار دینے سے سود کا دروازہ کھل جائے گا۔“

پھر اگر امام محمد کے قول کا موازنہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے قول سے کیا جائے تو امام محمد کی دلیل بھی بہت مضبوط اور راجح معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ان سکوں کی تمییز ختم کرنے کے بعد ہی کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کے جواز کا قیام دیا جاتا ہے۔ جبکہ سکوں کی تمییز ختم کرنے کا کوئی صحیح مقصد سمجھ میں نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ شاذ و نادر ہی کوئی شخص ایسا ہوگا جس کے نزدیک سکوں کے حصول سے مقصد اس کی تمییز نہ ہو، بلکہ ان سکوں کی اصل وحالت چاہا، بیعت اور لو با مقصود ہو۔ سکوں کے حصول سے ہر شخص کی غرض اس کی تمییز ہوتی ہے۔ (تاکہ وہ اس کے ذریعے اپنی ضروریات خرید سکے، نہ یہ کہ اس سکے کو بٹھلا کر کوئی دوسری چیز بلائے) لہذا اگر متعلقین (بائع اور مشتری) سکے کی تمییز ختم کرنے پر مصالحت کر لیں تو اس مصالحت کو بھی

(۱) حلال اور حلالہ مذہب میں کے نئے جن میں چاندی بہت معمولی ہوتی تھی اور باقی سب کھوٹ ہوتا تھا۔

(۲) فتح القدیر، باب الصرف، جلد ۵، ص ۳۸۹۔

زیادتی کے تبادلے کو جائز کرنے کے لئے ایک سنا حضرت ابو موسیٰؓ دیکھ کر کہا جائے گا۔ جس کو شریعت قبول نہیں کر سکتی۔ خاص کر موجودہ دور میں جس قسم کے حلیوں کی شرما کپڑا پہنا کر ہو سکتی ہے جبکہ سونے چاندی کے متعلق اور فضیلت سکوں کا پوری دنیا میں کہیں وجود نہیں ہے اور سود صرف ان مہربان علامتی نوٹوں میں پایا جاتا ہے۔ نہ تو سونے چاندی کے نقد و ناپاب ہوتے ہوتے دیا بھر سے منظور ہو چکے ہیں۔

ہاں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل ان نوٹوں میں محصور ہو سکتا ہے جو بذات خود بحیثیت مادہ کے مقصود ہوں جیسا کہ آپ نے دیکھا ہو گا کہ بعض لوگوں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ وہ مختلف ممالک کے سکے اور کرنسی نوٹ اپنے پاس جمع کرتے ہیں۔ اس جمع کرنے سے ان کا مقصد تبادلہ یا بیع یا من کے ذریعہ متعلقہ حاصل کرنے نہیں ہوتا بلکہ صرف تاریخی یادگار کے طور پر رنج کرتے ہیں تاکہ آئندہ زمانہ میں جب یہ کرنسی بند ہو جائے تو یہ کرنسی ان کے پاس یادگار کے طور پر باقی رہے۔ بلکہ برہم جسم کی کرنسی میں ان دونوں معضلات کے قول پر عمل کرتے ہوئے کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کو بے نزہت سمجھ کر متعلقہ لکھ سکتی ہے۔ جہاں تک اس کرنسی کا تعلق ہے جس کے حصول کا مقصد تبادلہ اور بیع ہو اس کی ذات مقصود نہ ہو، ایسی کرنسی کے معاملے میں ترقی برتنے سے سود کے حصول کا راستہ کھل جائے گا۔ لہذا ایسی کرنسی کے تبادلے میں کی زیادتی کو جائز قرار دینا درست نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بہر حال موجودہ دور نے جس کاغذی کرنسی کا تبادلہ مساوات اور برابری کے ساتھ کرنا جائز ہے کی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں۔

پھر یہ برابری کرنسی نوٹوں کی تعداد اور کلٹی کے لحاظ سے نہیں دیکھی جائے گی بلکہ ان نوٹوں کی ظاہری قیمت کے اعتبار سے دیکھی جائے گی جو اس پر لکھی ہوتی ہے۔ لہذا بچاؤ روپے کے ایک نوٹ کا تبادلہ دس روپے کے چارچ نوٹوں کے ذریعہ کرنا جائز ہے۔ اس تبادلہ میں اگرچہ ایک طرف صرف ایک نوٹ ہے وہ دوسری طرف چارچ نوٹ ہیں۔ لیکن ظاہری قیمت کے لحاظ سے ان چارچ نوٹوں کے مجموعے کی قیمت بچاؤ روپے کے برابر ہے۔ اگرچہ یہ نوٹ اگرچہ دس ہیں لیکن ان نوٹوں کے آپس میں تبادلہ اور بیع کرنے سے بذات خود کوئی اثر نہ پائے گا یا ان کی تعداد مقصود نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کی وہ ظاہری قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی وہ قیمت خرید کی کرتا ہے لہذا مساوات اس قیمت میں ہونی چاہئے۔

(۱) یہی وجہ ہے کہ انسان کے لئے متعلقہ کش ایک ہزار کے صرف ایک نوٹ کی طرف ہوگی۔ ایک ایک روپے کے نوٹوں کی طرف نہیں ہوگی۔ اگرچہ ایک ایک روپے کے نوٹ ہزار کے اعتبار سے بہت زیادہ ہیں۔ لیکن ظاہر قیمت کے لحاظ سے ان نوٹوں کا مجموعہ ایک ہزار کے ایک نوٹ سے بھی دس گنا کم ہے لہذا تبادلہ کے وقت ظاہری قیمت میں برابری کا اعتبار ہوگا۔

نوں کے بارے میں یہ مسئلہ بعینہ فلوں کے سکوں کی طرح ہے۔ نئے اصلاوحات کے ہونے کی وجہ سے وزنی ہیں، لیکن فقہاء نے ان کو معدی قرار دیا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ان فلوں کے حصول سے ان کی ذات باوصات یا تعداد مقصود نہیں ہوتی بلکہ وہ قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی وہ نمائندگی کرتے ہیں، لہذا اگر کوئی بڑا سکے جس کی قیمت دس فلس ہو اس کا تبادلہ ایسے دس چھوٹے سکوں سے کرنا جائز ہے جن میں سے ہر ایک کی قیمت ایک فلس ہے اور اس کے وہ فقہاء بھی جواز کے قائل ہیں جو ایک سکے کا دس سکوں سے تبادلہ کرنا جائز کہتے ہیں اس لئے کہ اس صورت میں ایک سکے کی قیمت بعینہ وہی ہے جو دس سکوں کی ہے یا دوسرے الفاظ میں یوں کہہ دیجئے کہ دس فلس کا سکہ اگرچہ بظاہر ایک ہے لیکن عملاً وہ ایک ایک فلس کے دس سکے ہیں لہذا وہ دس واقعی سکوں کے مساوی ہے۔ بعینہ ہی قسم ان کرنسی نوٹوں کا ہے کہ ان میں بھی ظاہری عدد کا اعتبار نہیں، اس عدد کی اعتبار ہے جو ان کی قیمت (Face Value) سے ظاہر ہوتا ہے لہذا اسی میں مساوات ضروری ہے۔

مختلف ممالک کے کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ

پھر غور کرنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ایک ملک کے مختلف سکے اور کرنسی نوٹ ایک ہی جنس ہیں اور مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف آلات جناس ہیں اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا تھا موجودہ دور میں سکے اور کرنسی نوٹوں سے ان کی ذات، ان کا وہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ آٹھ کے دور میں "کرنسی" قیمت خرید کے ایک مخصوص معیار سے عبارت ہے اور ہر ملک نے چونکہ الگ معیار مقرر کیا ہوا ہے مثلاً پاکستان میں روپیہ، سعودی عرب میں ریال، امریکہ میں ڈالر لہذا یہ معیار ملکوں کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے۔ اس وجہ سے کہ ہر ملک کی کرنسی کی حیثیت کا تعین اس ملک کی قیمتوں کے اشاریہ اور اس کی درآمدات و برآمدات وغیرہ کی بنیاد پر ہوتا ہے اور کوئی ایسی دائمی چیز موجود نہیں ہے جو ان مختلف معیارات کے درمیان کوئی پائیدار تناسب قائم رکھے بلکہ ہر ملک کے اقتصادی حالات کے تغیر و اختلاف کی وجہ سے اس تناسب میں ہر روز جگہ جگہ تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ لہذا ان مختلف ممالک کی کرنسیوں کے درمیان کوئی ایک پائیدار تعلق نہیں پایا جاتا جو ان سب کو جنس واحد بنادے۔

اس کے برخلاف ایک ہی ملک کی کرنسی اور سکوں میں یہ بات نہیں۔ اگرچہ مقدار کے لحاظ سے وہ بھی مختلف ہوتے ہیں لیکن اس اختلاف کا تناسب ہمیشہ ایک ہی رہتا ہے، اس میں کوئی فرق نہیں۔ مثلاً پاکستانی روپیہ اور پیر اگرچہ دونوں مختلف قیمت کے حامل ہیں لیکن دونوں کے درمیان جو ایک اور سو کی نسبت ہے (کہ ایک پیر ایک روپیہ کا سوواں حصہ ہوتا ہے) روپیہ کی قیمت بڑھنے اور گھٹنے سے

اس نسبت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بخلاف پاکستانی روپیہ اور سعودی ریال کے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت موجود نہیں جو ہر حال میں برقرار رہے بلکہ ان کے درمیان نسبت ہر وقت بدلتی رہتی ہے۔^(۱)

لہذا جب ان کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت جو مقرر ایک کرنے کے لئے ضروری تھی انہیں پائی گئی تو تمام ممالک کی کرنسیاں آپس میں ایک دوسرے کے لئے مختلف الگ بن گئیں۔ کیا وہ بے گن کے نامہ ان کے پیسے اور ان سے بھرنے جانے والی اکائیاں (درج گاری وغیرہ) بھی مختلف ہوتی ہیں۔

جب مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الگ بن گئیں تو ان کے درمیان کی زیادتی کے ساتھ بادلہ بالحدق قائم ہے۔ لہذا ایک ریال کا تبادلہ ایک روپے سے بھی کرنا جائز ہے، پانچ روپے سے بھی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ جب ان کے نزدیک ایک قمارک کے ایک سکے کا تبادلہ دو سکوں سے کرنا جائز ہے تو مختلف ممالک کے سکوں کے درمیان کی زیادتی کے ساتھ بادلہ بغیر حق اولیٰ ہرگز ہوگا اور متبادلہ کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک کوئی اگر چہ اس واسطے کہ وہ یہ کہتا ہے کہ لیکن اس مال روپیہ میں جب جس قدر بدل جائے تو ان کے نزدیک بھی کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کے نزدیک ایک شخص کا دو قسموں سے تبادلہ اس لئے ناجائز تھا کہ وہ اسے آپس میں بالکل برابر اور ہم مثل سمجھ کر جس کی بنا پر تبادلہ کے وقت ایک سکہ بغیر عوض کے خالی رہ جاتا تھا۔ لیکن مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف درجہ میں ہونے کی بنا پر ہم مثل اور برابر نہیں۔ اس لئے ان کے درمیان کی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے وقت کرنسی کے کسی حصہ کو خالی میں عوض نہیں کہنا۔ نہ گا اور جب خالی میں عوض نہیں تو کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بھی ناجائز ہے۔

لہذا ایک سعودی ریال کا تبادلہ ایک سے زائد پاکستانی روپوں سے کرنا جائز ہے۔

اب یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ بعض اوقات حکومت مختلف کرنسیوں کی قیمت مقرر کر دیتی ہے۔ مثلاً اگر حکومت پاکستان ایک ریال کی قیمت چار روپے اور ایک ڈالر کی قیمت

(۱) کسی زمانہ میں ایک اور تین کی نسبت تھی۔ اس وقت ایک روپیہ تین روپے کے برابر تھا۔ پھر بالآخر قیمت بڑھ جانے سے ایک اور چار کی نسبت ہو گئی تھی اور تب تقریباً ایک اور سات کی نسبت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کرنسیوں کے درمیان ایسی کوئی معین نسبت موجود نہیں ہے جو ہمیشہ ایک سمت پر برقرار رہے۔ حال میں حال دنیا کے جدید معیار کی مختلف کرنسیوں کا ہے۔ "معاذ حق"

چند روپے مقرر کر دے تو کیا اس صورت میں حکومت کی مقرر کردہ قیمت کی مخالفت کرتے ہوئے کسی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرتا جائز ہے یا نہیں؟ مثلاً کوئی شخص ایک ڈالر بجائے ۱۵ روپے کے میں روپے میں بیچ دے تو اس زیادتی کو سود کہا جائے گا یا نہیں؟ میرے نزدیک حکومت کے مقرر کردہ بھاد کی مخالفت کرتے ہوئے کسی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنے میں سود لازم نہیں ہے گا، اس لئے کہ دونوں کرنسیاں جنس کے اعتبار سے مختلف ہیں اور تلف الاجناس کے تبادلہ میں کسی زیادتی جائز ہے۔ اور اس کی زیادتی کی شرعاً کوئی حد مقرر نہیں، بلکہ یہ فریقین کی باہمی رضامندی پر متوقف ہے جس کی تفصیل ہم نے پہلے عرض کر دی۔ البتہ اس پر تسخیر^(۱) کے احکام جاری ہوں گے۔ لہذا جنی فتناء کے نزدیک حکومت کی طرف سے اشیاء میں تسخیر جائز ہے کرنسی میں بھی جائز ہوگی اور لوگوں کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت درجہ سے درست نہ ہوگی۔ ایک تو اس لئے کہ نقد کا قاعدہ ہے کہ جو کام معصیت اور گناہوں میں ان میں حکومت کی اطاعت واجب ہے،^(۲) دوسرے اس لئے کہ جو شخص جس ملک میں قیام پذیر ہوتا ہے وہ تو فایداً یا عملاً اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ جب تک اس ملک کے قوانین کوئی گناہ کرنے پر مجبور نہیں کریں گے وہ ان قوانین کی ضرورت پابندی کرے گا^(۳) لہذا ان قواعد کے چشمہ نظر اس کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت کرتا تو جائز نہیں، لیکن دوسری طرف اس زیادتی کو سود کہہ کر مرام نہ مانگی درست نہیں۔

بقضہ کے بغیر کرنسی کا تبادلہ

پھر ایک ہی ملک کے کرنسیوں کے درمیان تبادلے کے وقت اگرچہ کسی زیادتی تو جائز نہیں، لیکن یہ "بصح صرف" بھی نہیں ہے۔ کیونکہ کرنسی نوٹ مختلف قسم کے ہیں بلکہ یہ ٹھن مرنی یا اصطلاحی ہیں اور صح صرف کے احکام صرف ظنی ائمان (سوتے چاندی) میں جاری ہوتے ہیں اس لئے عملی عقد میں دونوں طرف سے بقضہ شرط نہیں البتہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک کم از کم ایک طرف سے بقضہ پایا جاتا ضروری ہے۔ اس کے بغیر یہ مواخذہ درست نہ ہوگا اس لئے کہ ان دونوں مذاہبوں کے

(۱) "تسخیر" حکومت کی طرف سے کسی چیز کا بھاد ستر کرنے کو کہتے ہیں تاکہ لوگ اس سے زیادہ قیمت پر اشیاء فروخت نہ کریں۔

(۲) کئی فتناء نے اس قاعدہ کی تصریح فرمائی ہے، دیکھئے شرح تسخیر، دیکھئے للسرخسی، جلد اول ص ۹۶۔ رد المحتار، ج ۲ ص ۱۱۱، جلد اول ص ۱۰۸، استفتا دہ جلد اول ص ۹۲، کتاب البیہر والام، جلد اول ص ۳۴۔

(۳) احکام القرآن، سوال مائتھی، شرح صاحب، جلد ۵ ص ۳۴۔

نزدیک کے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور تعین بغیر قبضے کے نہیں ہو سکتی لہذا اگر بغیر قبضہ کے متعلقہ بین جدا ہو گئے تو ان کی جدائی اس حالت میں ہوگی کہ ہر فریق کے ذمے دوسرے کا دین ہوگا (۱) اور حج الدین بالذین لازم آجائے گی) جو جائز نہیں ہے (۱)۔ اہل ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ اٹھان متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، ان کی تعین کے لئے قبضہ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے ان حضرات کے نزدیک اگر کسی ایک فریق - بھی نوٹ متعین کر دینے کے (معاملہ عام) انہی لوگوں پر ہوا ہے (۲) تو پھر قبضہ عقد کی صحت کے لئے شرط نہیں ہوگا۔ (۳)

اب سوال یہ ہے کہ کونسی کا ادھار معاملہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ جیسا کہ تاجروں اور عام لوگوں میں اس کا رواج ہے کہ وہ ایک ملک کی کرنسی اور دوسرے شخص کو اس شرط پر دے دیتے ہیں کہ تم اس کے بدلے میں نئی مدت کے بعد فلاں ملک کی کرنسی فلاں جگہ پر دے جا۔ مثلاً زید، عمر کو خودی عرب میں ایک ہزار ہال دے لار یہ کہ تم اس کے بدلے میں مجھے پاکستان میں چار ہزار پاکستانی روپے دے دے۔ تو یہ معاملہ جائز ہے یا نہیں؟

امام حنفیہؒ کے نزدیک یہ معاملہ جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اٹھان کی بیع میں بیع کے وقت ضمن کا عقد کرنے والے کی ملکیت میں ہوا شرط نہیں۔ لہذا جب ہمیں تلف ہوں تو ادھار کرنا جائز ہے۔ چنانچہ محسب الاممہ سرخسہؒ لکھتے ہیں:

”وإذا اشتري غرضاً فبما يراه من نقد الثمن ولم تكن النقود عدد
نقود. فليس جائز لأن النقود الزمعة ثم يكتفون. وقد بناه في حكم
المف في الثمن وجوبه وجوبه متاولاً بشرط قيامها في ملك بائعها
لعمدة الفقهاء. كما لا يشترط ذلك في الدين بعم والدينير“ (۳)

”اگر کسی شخص نے دراصل کے بدلے نقدی خرچ کرے، اور اس نے دراصل بائع کو دے دیے لیکن بائع کے پاس اس وقت نقدی موجود نہیں تھی تو یہ بیع درست ہو جائے گی۔ مگر اس لئے کہ مروجہ شہن کے شہن ہوتے ہیں اور ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ شہن پر عقد کرنے کا حکم یہ ہے کہ وہ شہن (مشتري کے لئے) کو جب بھی ہو جائے اور موجود بھی ہو لیکن شہن کا بائع کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں، جس طرح دراصل اور

(۱) الدر المختار مع رد المحتار، جلد ۲، ص ۱۸۳، ۱۸۴۔

(۲) الحنفی، اربعۃ اہل باب، ص ۱۶۹، جلد ۲، ص ۱۶۹۔

(۳) المسبوط لمرحوم حسی، جلد ۱۳، ص ۲۴۲۔

دہنار کی بیع کے وقت ان کا ملک میں ہونا ضروری نہیں۔“

لہذا اس صورت میں یہ بیع مشن موجد ہو جائے گی جو اختلاف جنس کی صورت میں جائز ہے۔ اور اس معاملے کو ”بیع سلم“ میں بھی داخل کر سکتے ہیں اور اکثر فقہاء طوس میں ”بیع سلم“ کو جائز بھی قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ یہ ایسے غیر متعادلت عددوں میں جو وزن اور صفت وغیرہ یا ان کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، حتیٰ کہ امام محمدؒ جو ایک فلس کی بیع دلوں سے ناجائز کہتے ہیں ان کے نزدیک بھی سکوں میں ”بیع سلم“ جائز ہے۔“ اسی طرح امام محمدؒ کے نزدیک ایسی عددی اشیاء جن میں تفاوت اور نمایاں فرق نہ ہوں ان میں بھی ”بیع سلم“ جائز ہے۔“ (۱)

البتہ اس عقد کو ”بیع سلم“ میں داخل کرنے کی صورت میں ان شرائط کا لحاظ ضروری ہوگا جو مختلف فقہاء نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق ”بیع سلم“ کے جواز کے لئے لگائی ہیں، جو کتبہ فقہ میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

سبحان رب العرش عما يَصِفُونَ وسلام علی

المرسلین والحمد لله رب العالمین۔



(۱) فتح القدیر، جلد ۵، ص ۳۶۷۔

(۲) المنی، بین قدار، جلد ۲، ص ۳۶۷۔

کرنسی کی قوت خرید

اور

ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

”مستثناة نغیر قیمۃ العملۃ ودریعلہا بقائمۃ الاسعار“ یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مطلق محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم نے ”مجمع الفقہ الاسلامی“ کے پانچویں اجلاس (کویت) میں پیش فرمایا جس کا ترجمہ مولانا عبداللہ یحییٰ صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کرنسی کی قوت خرید

اور
ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

کرنسی کی قیمت میں تبدیلی اور قیمتوں کے اشاریے (Price Index) سے اس کے تعلق کا مسئلہ موجود دور کے کرنسی نظام کی وجہ سے پیدا ہو رہا ہے۔ جس کی تشریح ہم پہلے باب میں کر چکے ہیں۔ گزشتہ زمانے میں کرنسی کا تعلق صرف مخصوص سکوں جیسے سونے اور چاندی کے سکوں کے ساتھ تھا۔ جس کی بناء پر اس کرنسی کی قیمت سونے چاندی کی قیمت پر مبنی اور کم ہونے کی وجہ سے جو متعلق رہتی تھی، لیکن موجودہ کرنسی اور لونوں کا تعلق پیدا ہونے کی وجہات کے سکوں کے ساتھ باقی نہیں رہا بلکہ اس کا تعلق ”قوت خرید“ کے ساتھ ہو گیا ہے۔ لہذا پیدا ہونے کی وجہات کی قیمت میں تبدیلی سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ بازار میں عام اشیاء کے دام بڑھنے اور کم ہونے کی وجہ سے اس کی قیمت میں فرق آ جاتا ہے۔ لہذا جب بازار میں اشیاء مہنگی ہو جاتی ہیں تو قوت خرید کم ہو جاتی ہے، جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب اشیاء سستی ہو جاتی ہیں تو ”قوت خرید“ بڑھ جاتی ہے جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت بھی بڑھ جاتی ہے۔

موجودہ علم معاشیات کے لحاظ سے اس کی تشریح اس طرح کی جا سکتی ہے کہ آج کے دور میں کرنسی کی امداد فی قیمت کاغذ اور ملک میں ”افراط زر“ اور ”تفریط زر“ کہلاتا ہے۔ اگر ملک میں افراط زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب تفریط زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ اب اصل موضوع شروع کرنے سے پہلے ”افراط زر“ اور ”تفریط زر“ کی مختصر تشریح مناسب ہوگی تاکہ اصل موضوع کو سمجھنا آسان ہو جائے۔

موجودہ معاشی اصطلاح میں ”افراط زر“ اسے کہہ جاتا ہے کہ کسی ملک میں جاری شدہ کرنسی اس ملک کی اشیاء اور خدمات کے مقابلے میں زیادہ ہو جائے جس کے نتیجے میں اشیاء اور خدمات کی قیمت بڑھ جانے سے ملک میں مہنگائی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی اشیاء اور خدمات

کی طلب کی غنائدگی کرتی ہے اور ملک میں پھر اشیاء و خدمات رسد کی لحاظ سے کرتی ہیں اور جب رسد کے مقابلے میں طلب زیادہ ہو جاتی ہے تو ہنگامی پیرا ہو جاتی ہے۔ یہ بات علم معاشیات کے بنیادی اصولوں کے ذریعہ بالکل واضح ہے۔

اور "تفریط زر" کا مطلب یہ ہے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی، اشیاء و خدمات کے مقابلے میں کم ہو جائے۔ جس کے نتیجے میں اشیاء و خدمات کی قیمت کم ہو کر ازراہی پیرا ہو جاتی ہے اس لئے کہ جب اشیاء و طلب سے زیادہ ہو جاتی ہیں تو ہمارا گرجاتا ہے اور قیمت کم ہو جاتی ہے۔

چنانچہ "تفریط زر" کے وقت ہر کرنسی کے ذریعہ اشیاء صرف کی بڑی مقدار خرید سکتے ہیں، خلا اس وقت ہم سو روپے میں مندرجہ ذیل اشیاء خرید سکتے ہیں:

مندم	۲۰ کلو
گندم	۲۰ کلو
کپڑا	۱۰ میٹر

لیکن "افراط زر" کے وقت ہم سو روپے میں مندرجہ بالا اشیاء اتنی مقدار میں نہیں خرید سکتے جتنی مقدار میں "تفریط زر" کے وقت خریدی تھیں۔ بلکہ اس مقدار سے کم خرید سکیں گے، مثلاً "افراط زر" کے وقت ہم اشیاء مندرجہ ذیل مقدار میں خرید سکیں گے:

مندم	۱۰ کلو
گندم	۱۰ کلو
کپڑا	۵ میٹر

اب ان دونوں حالتوں میں سو روپے تو وہی ہیں، اس کی مقدار میں تو کمی واقع نہیں ہوئی، لیکن دوسری صورت میں، روپے کی قوت خرید کم ہو گئی ہے بہ نسبت کمزور ہو گئی۔ اس لئے موجودہ دور میں کرنسی نوٹوں کی بڑھتی ہوئی قوت خرید سے کیا جاتی ہے کہ اس کی قوت خرید کم ہوتی ہے اور قوت خرید ہی کے ذریعے اس کی حتمی قیمت کا اندازہ لگایا جاتا ہے اور اسی قوت خرید کے فرق کو ہر سہ معاشیات "کرنسی کی قیمت میں فرق" سے تعبیر کرتے ہیں، جیسا کہ ہم نے گذشتہ مثال میں دیکھا کہ "افراط زر" کے وقت سو روپے کی قوت خرید پچاس پیسہ فیصد کم ہو گئی، اس لئے کہ افراط زر کے وقت ہم "تفریط زر" کے وقت کے مقابلے میں نصف اشیاء خرید سکے۔ اس کو اس طرح بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ قوت خرید کے اعتبار سے "تفریط زر" کے وقت سو روپے افراط زر کے زمانے کے پچاس روپے کے برابر ہو گئے۔

اب سوال یہ نہ کہ کیا حقوق و واجبات کی ادائیگی میں "افراط زر" کے وقت کے سو روپے

”تقریط زر“ کے وقت سود روپے کے مساوی قرار دینے جائیں گے؟ یا پچاس روپے کے برابر سمجھے جائیں گے؟ مثلاً اگر کسی شخص نے دوسرے سے ”تقریط زر“ کے وقت سود روپے قرض لیے تو اب ”افراط زر“ کے وقت ہر دکاندار کو یہ ہونے پڑے گا کہ وہ اس سود روپے کی قیمت گنت گانے لار پچاس فیصد قوت خرید کم ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے وہ اب بجائے سود روپے کے دو سود روپے ادا کرے گا؟

اس صورت میں بعض ماہرین معاشیات کا کہنا ہے کہ اب ”افراط زر“ کے وقت ہر دکاندار کو یہ سمجھنا پڑے گا کہ وہ اس قرض کو خریدنا خواہ مخواہ ہے، اس لئے کہ اس صورت میں قرض دار قرض خواہ کو اس کی نصف قوت خرید دہی کر رہا ہے جو قرض خلوئے قرض دار کو دی تھی۔

چنانچہ بعض ماہرین معاشیات اس مشکل کے حل کے لئے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ کرنسی اور نوٹ کی قیمت متعین کرنے کے لئے قیمتوں کے اشاریہ (Price Index) کو معیار بنایا جائے، اور تمام حقوق اور واجبات کی ادائیگی میں قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ کرنسی کی قیمت کے تناسب بنایا جائے اور قیمتوں کے اشاریہ میں اہم اشیاء اور اجرتوں کا اندراج کیا جاتا ہے اور ہائی سال کے شروع میں اہم اشیاء کی جو قیمت مانگے ہو وہ درج کی جاتی ہے اور پھر سال کے آخر میں جو قیمت مانگے ہو وہ درج کی جاتی ہے۔ اب دونوں نرخوں اور قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوتا ہے اس فرق کا تناسب نکالتے ہیں۔ جس نسبت سے فرق ظاہر ہو گا اسی تناسب سے نلوں کی قیمت میں تغیر سمجھا جائے گا۔ مثلاً سال کے شروع میں جس چیز کی قیمت سود روپے تھی، سال کے آخر میں اس کی قیمت ایک سو دس روپے ہو گئی یا جس چیز کی قیمت پچاس روپے تھی اب اس کی قیمت ۵۵ روپے ہو گئی، جس چیز کی قیمت ۱۰ روپے تھی اب اس کی قیمت گیارہ روپے ہو گئی تو گویا اشیاء کی قیمتیں دس فیصد کی نسبت سے بڑھ گئیں۔ اب کرنسی کی قیمت میں بھی دس فیصد کی کمی لگ جائے گی۔ لہذا وہ حقوق اور واجبات جو شروع سال میں واجب الادا تھے، سال کے آخر میں ان کی ادائیگی دس فیصد زیادتی کے لئے کی جائے گی۔ اس لئے اگر کسی نے سال کے شروع میں سود روپے قرض لیے ہیں تو سال کے آخر میں ایک سو دس روپے اس کو دہی کرنے ہوں گے۔

بعض ملکوں میں اجرتوں اور قرضوں کی ادائیگی کے لئے مندرجہ بالا طریقہ رائج بھی ہے، لہذا ہم یہی شرعی نقطہ نظر سے اس طریقہ کا رد کرتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنا

قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قرض و ذر قرض خواہ کو صرف قرض کے برابر روپیہ واپس نہ کرے، بلکہ قیمتوں کے اشاریہ میں اشیاء کی قیمتوں میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہے، اسی تناسب سے قرض میں اضافہ کر دے۔ مثلاً اگر ایک جرر روپے کسی نے قرض لیے اور قرض کی وہی کے وقت قیمتوں کے اشاریہ میں اس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے تو اب قرض و ذر بھی قرض میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے گپو رو سو روپے واپس کرے۔ قرض کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ حلقہ اور رپے کے جواز میں بعض ماہرین معاشیات یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ زیادتی جو قرض و ذر قرض خواہ کو واپس کر رہا ہے یہ حقیقت زیادتی نہیں ہے بلکہ یہ اس مالیت کو واپس کر رہا ہے جو قرض و ذر نے بطور قرض کے قرض خواہ سے لی تھی۔ اس لئے کہ ایک جرر روپے کی قیمت خرید قرض لینے وقت زیادہ تھی، اور قرض کی واپسی کے وقت قیمت خرید دس فیصد کے تناسب سے کم ہو گئی۔ اگر اس صورت میں قرض و ذر ایک جرر ہی واپس کرے تو یہ قرض خواہ پر ظلم ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس نے پوری مالیت واپس نہیں کی جو اس نے بطور قرض لی تھی۔ بلکہ وہ قرض کی مالیت کم کر کے واپس کر رہا ہے۔ اب اگر ہم قرض و ذر پر یہ لازم قرار دے دیں کہ وہ بجائے ایک جرر کے گیارہ سو روپے واپس کرے تو یہ کیا ہو سو روپے اس کی پوری مالیت ہوئی، جو قرض و ذر نے بطور قرض کے لی تھی۔ اس لئے کہ گیارہ سو روپے کی مالیت قرض کی واپسی کے وقت بیسویں مالیت ہے جو قرض لینے وقت ایک ہزار روپے کی تھی۔ لہذا یہ سو روپے کی زیادتی اس نقصان کی صفائی کے لئے ہے جو فائدے کی قیمت میں کمی کی صورت میں واقع ہوئی ہے اور اس سو روپے کی زیادتی سے قرض کی مالیت میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوئی۔ لہذا اس زیادتی کو سو روپہ کے شرعاً حرام قرار دینا درست نہیں۔

لیکن حق بات یہ ہے کہ اس زیادتی کو جائز قرار دینے والوں کی یہ دلیل شرعی قواعد پر کسی طرح بھی منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ شریعت اسلام میں قرضوں کو اسی مقدار کی مثل (برابر) ادا کرنا واجب ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جوامع قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ حلقہ کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی اس کو مانتے ہیں۔ لہذا اب "مثل" کی تعین کرنی ہے کہ "مثل" سے کیا مراد ہے؟ لہذا بنیادی سوال یہ یہاں یہ ہوتا ہے کہ یہ برابری اور مثل (مقدار) پاب (وزن، عدد) میں ضروری ہے یا قیمت اور مالیت میں ضروری ہے؟ چنانچہ قرآن و سنت کے دلائل میں غور کرنے اور لوگوں کے معاملات کا مشاہدہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرض کی واپسی میں جو برابری شریعت

میں مطلوب ہے یہ وہ مقدار اور کیفیت میں مطلوب ہے، قیمت اور مالیت میں مطلوب نہیں، جس کے دائیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اگر ایک شخص دوسرے سے ایک کلو گرام بغور قرض لے اور قرض لینے وقت ایک کلو گرام کی قیمت پانچ روپے تھی اور جب وہ قرض واپس کرنے کا تو قس وقت ایک کلو گرام کی قیمت دو روپے ہو گئی تھی تو اب بھی وہ صرف ایک کلو گرام واپس کرے گا، زیادہ نہیں کرے گا۔ باوجود یہ کہ ایک کلو گرام کی قیمت پانچ روپے سے کم ہو کر دو روپے ہو گئی ہے۔ لہذا اس مسئلہ میں تمام فقہ و محدثین و متاخرین کا اجماع ہے۔ فقہاء میں سے کوئی ایک بھی اس مسئلہ میں یہ نہیں کہتا کہ اس صورت میں جبکہ گندم کی مالیت کم ہو گئی ہے صرف ایک کلو گرام واپس کرنا قرض خواہ پر ظلم ہے اس لئے گندم کی قیمت میں جتنی کمی واقع ہوئی ہے اس نسبت سے نقد ذکر کے قرض خواہ کو واپس کرے۔ یعنی ایک کلو گرام کے بجائے اب قرض در ذوالحق کلو گرام واپس کرے اس لئے کہ ذوالحق کلو گرام کی مالیت اب وقتی ہے جو قرض لینے وقت ایک کلو گرام کی مالیت تھی۔

یہ اس بات کی بالکل واضح دلیل ہے کہ قرض میں جس ملکیت اور برابری کا اعتبار شریعت میں ضروری ہے وہ مقدار اور کیفیت میں برابری ہے، قیمت اور مالیت میں برابری معتبر نہیں۔

اس دلیل کا بعض معترضات یہ جواب دیتے ہیں کہ گندم تو سامان اور اشیاء کی قبیل سے ہے اور اس کی اپنی ذاتی مالیت اور حیثیت ہے، بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ان کی ذاتی مالیت اور حیثیت کچھ بھی نہیں اس لئے نوٹوں کو گندم پر قیاس کرنا درست نہیں۔

لیکن یہ جواب دراصل غلط بحث پر مبنی ہے اس لئے کہ یہاں پر اصل مسئلہ یہ ہے کہ قرض کی واپسی میں ملکیت اور برابری کوئی معتبر ہے۔ جب دلیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قرض میں ملکیت مطلوبہ مقدار اور کیفیت کی ملکیت ہے قیمت اور مالیت میں ملکیت کا اعتبار نہیں، اس لئے اب یہاں گندم اور نوٹ میں مالیت اور اصیت کے فرق سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ گندم اور نوٹ دونوں میں مقدار بھی، موجود ہے اور قیمت بھی، ہذا اگر گندم میں مثبت مظلومہ مقدار اور قیمت ہے تو نوٹ میں بھی ملکیت مطلوبہ مقدار اور قیمت ہوئی۔ اسی طرح اگر گندم میں قیمت اور مالیت کے فرق کا اعتبار نہیں، بالکل اسی طرح نوٹ میں بھی قیمت اور مالیت کا فرق معتبر نہیں ہوگا۔

۲۔ تمام لوگوں کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ قرضوں کی واپسی میں برابری کی شرط صرف سود سے بچنے کے لئے ہے اور حضور قدس ﷺ نے اس مطلوبہ برابری کو بالفضل کی امدادیت میں چوری تشریح کے ساتھ واضح فرمایا ہے۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں ہمارے پاس ہر قسم کی مٹی جی بھجوریں آیا کرتی تھیں۔ ہم (کھلیا بھجور کے) دو صاع کو (جدیہ بھجور کے) ایک صاع کے بدلے میں بیچ دیتے تھے۔ جب حضور ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ دو صاع بھجور کو ایک صاع بھجور کے بدلے میں مت بیچو، اور نہ دو صاع گندم کو ایک صاع گندم کے بدلے میں بیچو، مگر ایک درہم کو دو درہم کے عوض مت بیچو۔^(۱)

یہ بات حضور ﷺ کو معلوم تھی کہ جو بھجور دو صاع کے بدلے میں بیچی جائے گی وہ اس بھجور کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہوگی جو ایک صاع کے عوض بیچی جائے گی۔ لیکن اس کے باوجود حضور اقدس ﷺ اس پر راضی نہ ہوئے بلکہ مقدار اور ماپ میں مماثلت اور برابری کا حکم دیا اور قیمت کے فرق کا اعتبار نہیں کیا۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ایک شخص کو خیر کا عامل (جوڑ کو لا وغیرہ وصول کرے) کیا کر بھیجا۔ وہ عامل جب واپس آیا تو حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حبیب بھجور (مردہم کی بھجور ہے) پیش کیں۔ حضور ﷺ نے سوال کیا کہ کیا خیر کی تمام بھجور ایسی ہوتی ہے۔ انہوں نے جواب دیا: ہم (اس مردہم بھجور کے) ایک صاع کو (کھلی بھجور کے) دو صاع کے بدلے میں اور دو صاع بھجور کو تین صاع بھجور کے بدلے میں تبدیل کر لیتے ہیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا: ایسا مت کرو، بلکہ جمع بھجور (مختلف قسم کی مٹی جی بھجوریں) کو پہلے دو درہم کے عوض فروخت کر دو پھر ان دو درہم سے حبیب بھجور خرچ کر لو۔^(۲)

یہ روایت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ سواحل رو بہ میں جو قماش اور برابری مطلوب ہے وہ مقدار میں قماش ہے، قیمت میں قماش اور برابری مطلوب نہیں، اس لئے کہ حبیب بھجور جمع بھجور کے مقابلے میں بہت اعلیٰ درجہ کی قیمتی اور عمدہ بھجور تھی، لیکن حضور ﷺ نے بھجور کی ایک قسم کو دوسری قسم سے تبدیل کرنے کی صحت میں عمدہ اور کھلیا ہونے کا بالکل اعتبار نہیں کیا بلکہ وزن میں برابری کو ضروری قرار دیا۔

مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: ”سونا سونے کے بدلے میں وزن کر کے بیچو۔“ ان میں جو شخص زیادتی کرے، یا زیادتی کو طلب کرے، تو وہ زیادتی سود ہے۔“ اور امام مالکؒ نے یہ حدیث ابن القاضی میں نقل کی ہے: ”درتہ زدیہ ر

(۱) جامع الاصول، ابن اثیر، ج ۱، ص ۵۴۹۔

(۲) جامع الاصول، ص ۵۵۷۱۔

کے بدلے اور درہم درہم کے بدلے میں بیچ، ان میں کسی زیادتی جائز نہیں ہے۔" (۱)
 صحیح مسلم میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس
 ﷺ نے فرمایا: "سوئے کو سوئے کے بدلے میں، چاندی کو چاندی کے بدلے میں، گیمیں کو گیمیں
 کے بدلے میں، جو جو جو کے بدلے میں، کھجور کو کھجور کے بدلے میں، لارنگ کو لارنگ کے بدلے میں ہاتھ
 در ہاتھ بیچ، ہاں اگر ان اشیاء کی بیچ میں جس مختلف ہو جائے تو ہر جس طرح چاہو (کسی زیادتی کے
 ساتھ) بیچو بشرطیکہ ہاتھ در ہاتھ ہو (نقد ہوا دھار نہ ہو)۔" (۲)

ابوداؤد میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا:
 "سوئے کو سوئے کے بدلے میں (برابر کر کے بیچو) چاہے وہ سوئے کا ٹکڑا ہو، پاؤں کا ٹکڑا ہو، چاندی کو
 چاندی کے بدلے میں (برابر کر کے بیچ کر) چاہے وہ چاندی کا ٹکڑا ہو، دھار ہوا نہ ہو، لارنگ کو لارنگ
 (دونوں کا ایک پیمانہ ہے) گیمیں کو گیمیں کے بدلے میں (برابر کر کے بیچ کر) لارنگ کو لارنگ
 بنو کے بدلے میں اور وہ لارنگ کو لارنگ کھجور کے بدلے میں، لارنگ کو لارنگ کھجور کے بدلے
 میں (برابر کر کے بیچ کر) ہمیں جس شخص نے زیادتی کی یا زیادتی کو غلبہ کیا، اس نے سوئیاں۔" (۳)

صحیح مسلم میں حضرت فضالہ بن عبیدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: حضور اقدس ﷺ
 نے فرمایا: "سوئے کو سوئے کے بدلے میں وزن کر کے (بیچ کر) اور دوسری روایت میں ہے کہ سوئے
 کو سوئے کے بدلے میں مت بیچو مگر وزن کر کے۔"

مندرجہ بالا تمام احادیث اس بات کو واضح طور پر بیان کر رہی ہیں کہ شریعت میں جو تعامل اور
 برابری معتبر ہے وہ مقدار میں برابری ہے، نہ حوالہ دینے میں قیمت کے تفاوت کا بالکل اہتمام نہیں۔ یہ
 حکام اس صورت میں ہیں جب بیع نقد ہو رہی ہو اور اگر معاملہ قرض کا ہو، جس میں صل سود چاندی ہوتا
 ہے اور جس میں جرم کی زیادتی بلکہ زیادتی کے شبہ سے بھی بیع ضروری ہے تو پھر اس میں قیمت کے
 تفاوت کا ناظر نہ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۳۔ اس مسئلہ میں ایک حدیث اور ہے، جو خاص کر قرض ہی میں مشابہت اور برابری کا واضح کرتی
 ہے۔ "تم ان لوگوں میں سے ہو:"

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: "میں مقام بیع میں ادا کرتا تھا، تاہم بھی میں
 دیناروں کے اڑھائی ہزار کے عوض بیچتا، اور بھی دینار کے مشق سے دھارم لے لیتا، اور بھی
 دھارم کے ڈر چھ ہزار کرتا اور بھی دھارم کے دینار وصول کرتا۔ یعنی دھار کے بدلے دھار اور دھار

کے بدلے روزہ وصول کرتا اور ادا کرتے وقت بھی درہم کے بدلے دینا اور دینے والوں کے بدلے درہم کو دیتا۔ ایک مرتبہ میں حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس وقت آپ ﷺ حضرت حصہ بنہما کے گھر پر تھے۔ میں نے جہاں رسول اللہ ﷺ راہ گھریے، میرا ایک سوال ہے وہ یہ کہ میں مقام حج میں اونٹ چٹا ہوں، ابھی میں دیناروں کے ذریعہ بیچتا ہوں، اور اس کے بدلے میں درہم وصول کرتا ہوں، اور ابھی درہم کے ذریعہ بیچ کر دیناروں کے بدلے دینا دوسرا کرتا ہوں، یعنی درہم کے بدلے میں دینار اور دیناروں کے بدلے میں درہم ادا کرتا ہوں۔ حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا: اس طرح معاوضہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ وہی روزہ کے بجائے کے برابر دے، اور تم دونوں (یا حج اور مشتری) کے درمیان اس حالت میں جدائی نہ ہو کہ تمہارے درمیان کوئی لین دین باقی ہو۔ (۱)

اسی حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے لئے اس چیز کو جائز اور مباح قرار دیا کہ جب بیچ دینار کے ذریعہ ہو تو کوئی حرج کے روزہ دینار کی جو قیمت ہو، اسی قیمت کے برابر درہم وصول کر لیں، کسی روزہ دہم میں واجب ہوئے ہوں، اس روزہ کی قیمت کا اعتبار نہیں۔ مثلاً حج میں ایک دینار ملے ہو، اور حج کے روزہ ایک دینار کی قیمت اس دہم میں ہے، اور اس وقت مشتری نے قیمت ادا نہیں کی۔ کچھ روز بعد جب مشتری نے قیمت ادا کرنا چاہی تو اس وقت اس کے پاس درہم تو تھے مگر دینار نہیں تھے اور اس روز ایک دینار کی قیمت گیا، وہ درہم ہو گئی، تو اب مشتری بائع کو بھیار دہم ہی ادا کرے گا۔

یہاں وجہ ہے کہ جب حضرت بکر بن عبد اللہ حنفی اور حضرت مسروق ثعلی رضی اللہ عنہما نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے سوال کیا کہ ان کے ایک نوکر کے ان دونوں کے ذمہ کچھ درہم و جب ان کو دینے لیکن ان کے پاس صرف دینار تھے، درہم نہیں تھے تو حضرت بن عمر رضی اللہ عنہما نے جواب دیا: ”وہ زکوٰۃ کے نرخ کے مطابق ادا کر دو“ ان سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ اگر کسی کے روزہ کی قیمت کا اعتبار ہے، جس روزہ دہم میں واجب ہوئی، اسی دن کی قیمت کا اعتبار نہیں، اور اگر ترمیموں میں قیمت کے اعتبار سے مصلح اور برابری مستحب ہوتی تو ان کے ذمہ دینار کی قیمت واجب ہوتی جو قیمت ذمہ میں واجب ہونے کے دن بھی اور یہ بالکل واضح بات ہے۔

۳۔ قرآن و سنت کی روشنی میں یہ بات تمام فقہاء کے نزدیک مسلم ہے کہ فرض کی داغ بیل کے وقت مقدار میں قیمتی ملکیت اور برابری شرط ہے، مگر اگر اندازہ سے وہاں کرنا جائز نہیں، حتیٰ کہ اگر ایک

مجلس نے ایک صانع کدیم بطور قرض لی اور یہ شرط طبع کی کہ قرض دار مجھے بغیر پتہ کے صرف اندازہ و تخمین سے ایک صانع دالیں کرے مگر قرض کا یہ معاملہ جائز نہیں ماس لئے کہ اس سوالیہ رویہ میں اندازہ اور تخمین سے ایک صانع دالیں کرنا جائز نہیں۔ اسی وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے بیع عزا سے کو حرام قرار دیا ہے۔ بیع عزا یہ ہے کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور کو ٹوٹی ہوئی کھجور کے بدلے میں بیچا جائے اور اس کی حرمت کی وجہ یہی ہے کہ جو کھجور ٹوٹی ہوئی ہے، اس کی مقدار و وزن کے ذریعہ معلوم کی جاسکتی ہے، اور جو کھجور درخت پر لگی ہوئی ہے، اس کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ اندازہ اور تخمین کے علاوہ کوئی اور نہیں ہے۔ اس وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے اس بیع کو طی الاطلاق حرام قرار دے دیا، لاکہ بعض اوقات اندازہ بالکل صحیح یا صحیح کے قریب ہوتا ہے۔ لہذا اس سوالیہ رویہ میں سے بعض کو بعض سے جادلہ کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے وہ یہ کہ دونوں میں جادلہ عملی طور پر مقدار میں مما بری کے ذریعہ ہو۔ اندازہ اور تخمین کے ذریعہ برابری کافی نہیں ہے۔

دوسری طرف اگر قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرض کی ادائیگی میں حقیقی منسلک کا اختیار نہیں کیا گیا، بلکہ ایک حقیقی منسلک پر ادائیگی کی بنیاد رکھی گئی، اس لئے کہ قیمتوں کے اشاریہ سے میں اشیاء کی قیمتوں میں کمی اور زیادتی کا جو تناسب نکالا جاتا ہے وہ تعریض اور تخمین ہوتا ہے، جس کی بنیاد ایک ایسا مخصوص حسابی طریقہ ہے جو اندازہ اور انکلی عی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے پہلے قیمتوں کے اشاریہ کو وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کے استعمال کا طریقہ جاننا ضروری ہے۔

”قیمتوں کا اشاریہ“ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت

کی تعیین میں اس کا استعمال

زیر بحث مسئلہ کا شرعی حکم جاننے کے لئے قیمتوں کا اشاریہ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کے استعمال کو جاننا ضروری ہے، لہذا قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ خلق کے سلسلے میں ماہرین معاشیات جو طریقہ اختیار کرتے ہیں، اس کا خلاصہ ہم آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ کرنسی چاہے روپے روپے کی ہو یا کاغذی کرنسی ہو، وہ بذات خود مقصود نہیں ہوتی ماس

لئے کہ وہ کرنسی بذاتِ خود تو بھوک مٹا سکتی ہے اور نہ اس سے جسم ڈھانچا جاسکتا ہے اور نہ اس کے ذریعہ خواہش پوری کی جاسکتی ہے اور نہ اس کے ذریعہ تکلیف دور کی جاسکتی ہے، بلکہ اس کرنسی کے ذریعہ انسان اپنی ضروریات زندگی کی اشیاء و خدمات خریدتا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ہر کرنسی کی دو قیمتیں ہوتی ہیں۔ ایک اس کی ظاہری قیمت (Face Value) یہ وہ قیمت ہے جو اس کرنسی پر لکھی ہوئی ہوتی ہے، دوسری اس کی حقیقی قیمت (Real Value) یعنی اس کرنسی کی حقیقی عملی فائدہ جو آپے انسان اپنی ضروریات میں اس کرنسی کو خرچ کر کے حاصل کرتا ہے۔ اس کو دوسرے الفاظوں میں یوں کہا جائے سکتا ہے کہ اس کرنسی کی حقیقی قیمت اشیاء و خدمات کا وہ مجموعہ ہے جو ایک انسان کے لئے اس کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن ہو۔ "مع کل اقتصادین اشیاء کے اس مجموعہ کا نام "اشیاء کی ٹوکری" (Basket of Goods) رکھتے ہیں۔ لہذا کرنسی کی حقیقی قیمت وہ "اشیاء کی ٹوکری" ہے جس کو کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن ہو۔

مثلاً اگر زہرہ کی آمد نہ تھی تو اس ہزار روپے ہے تو اس ہزار روپے میں کی غائب نہ نہ کی ظاہری قیمت ہے۔ بلکہ وہ یہ دیکھتا ہوں ہزار روپے منہ بہ منی اشیاء و خدمات جس میں صرف کرتا ہے

گندم	۳۰ کلو
کیلڑا	۲۰ منہ
گوشت	۲۰ کلو
چائے	۵ کلو
دو کمروں پر مشتمل مکان کا کرایہ	
دو بیویں کے تعلیمی اخراجات	

مہینہ میں ایک عربیہ الیکٹری معائنہ کی فیس

مذکورہ بالا اشیاء و خدمات کے مجموعہ کو ماہرین معاشیات "اشیاء کی ٹوکری" کہتے ہیں۔ اگر زہرہ کی تنخواہ ہر ماہ انہی مندرجہ بالا اشیاء و خدمات پر صرف ہوتی ہے تو یہ مخصوص اشیاء و خدمات (یعنی اس مقدار کے ساتھ جو مثال میں ذکر کی گئی ہے) خریدنے کی خواہش کی حقیقی قیمت ہے۔

اور وہی ہزار روپے کی یہ حقیقی قیمت "اشیاء کی ٹوکری" ہر روز شدہ اشیاء و خدمات کی قیمت کے بدلے سے اختیار ہو جائے گی، اور ان اشیاء و خدمات کی قیمتیں مختلف حالات و اسباب کی بنا پر بدلتی رہتی ہیں۔ لیکن ماہرین معاشیات اشیاء کی قیمتوں میں تغیر کے تناسب کو معلوم کرنے کے لئے (یعنی اشیاء کی قیمتوں میں کس قدر فرق کس حساب سے ہو چکا ہے) مختلف اشیاء کی قیمتوں کے اس کو بنیاد

بتائے ہیں۔

پھر ”اشیاء کی نوکری“ میں درج شدہ اشیاء و خدمات سب ایک طرح کی اہمیت نہیں رکھتیں، بلکہ بعض چیزیں دوسرے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ مثلاً گندم، کپڑے کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے اور کپڑا، چائے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر انسان کی زندگی پر اہم اشیاء کی قیمت میں تبدیلی زیادہ اثر انداز ہوتی ہے، بہ نسبت ان اشیاء کی قیمت کے جو کم اہمیت رکھتی ہیں۔ لہذا اگر چائے کی قیمت زیادہ ہو جائے تو اتنی مشکلات پیدا نہ ہوں گی جتنی گندم کی قیمت بڑھنے سے پیدا ہوسکی۔ لہذا اگر کسی کی حقیقی قیمت میں تبدیلی کو اشیاء کی قیمتوں میں توسط تبدیلی کے ذریعے معلوم کرنے کے لئے ماہرین معاشیات ہر چیز کی ایک خاص اہمیت فرض کر لیتے ہیں، پھر اس فرض کی کوئی اہمیت کی بنیاد پر تمام اشیاء کے لئے ملحدہ و طبعہ خاص جبر مقرر کر دیتے ہیں۔ اس نمبر کو ماہرین معاشیات ”ہیز کا وزن“ (Weight of Commodity) کا نام دیتے ہیں، اور بعض اوقات ان اشیاء کو ہر ما خریدنے میں تنخواہ کا جو حصہ جس تناسب سے لگتا ہے اس تناسب کو بنیاد بنا کر ہر چیز کا ”وزن“ مقرر کرتے ہیں۔ مثلاً زیادہ تر اہلی تنخواہ کا بچہ اس لحد اچھے اکل و خیال کے لئے کھانے کی اشیاء خریدنے پر صرف کرتا ہے تو کھانے کا وزن سفر اخراجات پر چاس ہوگا (۵۰)۔ اور اگر وہ اپنی تنخواہ کا بیس لحد کپڑا خریدنے میں لگاتا ہے تو کپڑے کا وزن سفر اخراجات پر بیس ہوگا (۲۰) وغیرہ۔

کالم ۱	کالم ۲	کالم ۳	کالم ۴	کالم ۵	کالم ۶
اشیاء	اشیاء کا وزن	۱۹۸۰ء میں اشیاء کی قیمت	۱۹۸۷ء میں اشیاء کی قیمت	۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۷ء کے درمیان قیمت کی تبدیلی	اوسط تبدیلی کو اشیاء کے وزن سے ضرب دینے کا نتیجہ
کھانا	۵۰	۳۰ کلو ۵ روپے	۳۰ کلو ۵ روپے	۲۰	۱۰۰
کپڑا	۲۰	دس روپے فی میٹر	تیس روپے فی میٹر	۲۰	۶۰
مکان	۳۰	پانچ سو روپے ایک لاکھ کا گرایہ	پندرہ سو روپے لاکھ کا گرایہ	۳۰	۱۰۹
					۲۰۵

پھر ہر چیز کی قیمتوں میں اوسط تبدیلی کو اس کے وزن سے ضرب دیتے ہیں۔ جو حاصل نکلتا ہے وہ ہر چیز کا اوسط کھلا ہے۔

یہ بات ذیل کے نقشے سے اور واضح ہو جائے گی جس میں ہم "اشیاء کی نوکری" کو صرف نمونہ اشیاء پر مشتمل فرض کرتے ہیں یعنی نلہ کپڑا اور مکان۔ پچھلے صفحے کے نقشے کو ملاحظہ کریں۔

اس نقشہ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ "اشیاء کی نوکری" کی قیمت ۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۱ء کی ارمیانی مدت میں ۲۵ کے تناسب سے زیادہ ہو گئی۔ اس زیادتی کا اندازہ کرتے ہوئے اس اوسط وزن کو معیار بنایا گیا ہے جس میں ہر چیز کی ایک خاص اہمیت پیش نظر رکھی گئی ہے اور ہر ایک "اشیاء کی نوکری" کی نوکری کی حقیقی قیمت ہے جو گویا کہ نوکری کی حقیقی قیمت میں ۲۵ فیصد کے تناسب سے کمی واقع ہو گئی ہے۔ جس کا مطلب یہ نکلا کہ وہ "اشیاء کی نوکری" جس کا ایک شخص ۱۹۸۰ء میں سو روپے میں خرید سکتا تھا وہ ۱۹۸۱ء میں "نئی" "اشیاء کی نوکری" کو دو سو پچاس روپے میں خرید سکے گا۔

اگر ہم یہ فرض کریں کہ ۱۹۸۰ء میں ایک شخص کی ماہانہ تنخواہ پانچ ہزار روپے تھی اور ۱۹۸۱ء میں اس کی ماہانہ تنخواہ زیادہ ہو کر دس ہزار روپے ہو گئی، تو اس کی ماہانہ تنخواہ کی قیمت اور حیثیت کا حساب مندرجہ ذیل طریقہ سے کیا جائے گا:

سال	تنخواہ کی ظاہری قیمت	نرخہ میں زیادتی کا تناسب	تنخواہ کی حقیقی قیمت
۱۹۸۰ء	۵۰۰۰ روپے	۱۰۰	۵۰۰۰ روپے
۱۹۸۱ء	۱۰۰۰۰ روپے	۲۰۵	۴۸۷۷ روپے

مندرجہ بالا مثال میں آپ دیکھیں گے کہ اگرچہ اس شخص کی تنخواہ کی ظاہری قیمت دس ہزار روپے ہو گئی، لیکن اس کی تنخواہ کی حقیقی قیمت ۱۹۸۰ء کی قیمتوں کی سطح پر نظر کرتے ہوئے چار ہزار روپے ہو گئی۔ اس لئے کہ نوکری کی حقیقی قیمت کو دیکھتے ہوئے ۱۹۸۱ء کے دس ہزار روپے ۱۹۸۰ء کے چار ہزار روپے کے مساوی ہو گئے۔

"ہندو اکثریت قریب کی ایک نئی کوئٹوں کے شمار یہ کے ساتھ وابستہ کرو میں اور یہ فیصلہ کرو میں کہ قرضوں کی ادائیگی میں اس کی حقیقی قیمت کا اعتبار کیا جائے، اس کی ظاہری قیمت کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کسی شخص نے ۱۹۸۰ء میں چار ہزار روپے قرض لیے تھے، تو وہ ۱۹۸۱ء میں بجائے چار ہزار روپے کے دس ہزار روپے واپس کرے۔ اس لئے کہ دونوں کی حقیقی قیمت ایک ہی ہے۔"

اگر ہم اس حسابی طریقے پر غور کریں، جس کے ذریعہ کرنسی کی حقیقی قیمت کی تعیین ہوتی ہے، تو بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ پورا حسابی طریقہ تمام مراحل میں بالکل اور اندازہ اور تخمینہ پر مبنی ہے۔ چنانچہ اس حسابی طریقہ میں مندرجہ ذیل مقامات پر بالکل اور اندازہ سے کام لیا گیا ہے:

۱۔ اشاریہ میں درج شدہ اشیاء کی تعیین

یہ بات معلوم ہی ہے کہ ہر شخص کی اپنی خاص ضروریات ہوتی ہیں۔ اس لئے ایک شخص کی اشیاء ضرورت بھی دوسرے شخص سے مختلف ہوں گی، لہذا ایک شخص کی "اشیاء کی نوکری" دوسرے شخص کی "اشیاء کی نوکری" سے مختلف ہوگی۔ لیکن "اشاریہ" میں درج شدہ "نوکری" صرف ایک ہے۔ اس میں اشیاء کو اس کے استعمال کرنے والوں کی کثرت کی بناء پر درج کیا جاتا ہے۔ اس لئے بعض اوقات اس میں ایسی چیزیں بھی درج ہوتی ہیں جن کی بعض لوگوں کو چوری زندگی میں بھی ضرورت ہی نہیں آتی۔ اس لئے ان بعض کے اعتبار سے یہ "اشاریہ" درست نہیں ہو سکتا، لہذا معلوم ہوا کہ "اشاریہ" میں بعض اشیاء صرف اندازہ اور تخمینہ سے درج کی جاتی ہیں۔

۲۔ اشیاء کے وزن (اہمیت) کی تعیین

دوسرے یہ کہ اشیاء کے وزن اور صارفین کے اعتبار سے اس کی اہمیت کی تعیین میں بھی اندازہ اور بالکل سے کام لیا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اشیاء کی اہمیت ایک اضافی چیز ہے، جو اشخاص کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات ایک چیز ایک شخص کے لئے ایک بہت اہمیت کی حامل ہے اور وہی چیز دوسرے شخص کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اشاریہ اس مفروضہ پر بنایا جاتا ہے کہ ہر چیز کی جو اہمیت ہم نے فرض کی ہے، وہ تمام صارفین کے اعتبار سے ہے اور یہ درمیانی اوسط کی بنیاد پر فرض کی جاتی ہے جو صرف اندازہ اور تخمینہ ہی سے نکالی جاتی ہے۔

۳۔ اشیاء کی قیمت کا تعیین

تیسرے یہ کہ مختلف سالوں میں اشیاء کی قیمتوں کا تعیین بھی اندازہ اور بالکل سے کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر ہے کہ ایک ہی چیز کی قیمت مختلف شہروں اور ممالکوں کے اعتبار سے مختلف ہوگی اور "اشاریہ" میں صرف ایک ہی جگہ کی قیمت کا اندازہ ممکن ہے۔ اس لئے اگر ایک ملک کا "اشاریہ" بنانا ہو تو دوسرے تمام ممالکوں کی قیمتوں کا درمیانی اوسط نکال کر ہی بنایا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اوسط

انداز اور تحقیق ہی کے ذریعہ نکالا جائے گا۔

بہر حال، مندرجہ بالا بحث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ”اشارہ“ اپنے تمام مراحل میں اندازہ اور تحقیق پر مبنی ہے اور اگر کسی جگہ پر حجب بہت باریک بینی اور پوری احتیاط سے بھی کیا جائے تو بھی اس کے نتیجے کو زیادہ سے زیادہ تقریبی تو کہہ سکتے ہیں، چھٹی اور ساتھی گھر بھی نہیں کہہ سکتے، جبکہ اومر احادیث کی روشنی میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ قرضوں کی واپسی میں انگل اور اندازہ کی شرط کا شرعاً جائز نہیں۔ لہذا قرضوں کی ادائیگی کو قرضوں کے اشاریہ سے وابستہ کر دینا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

سکوں کی قیمت کی ادائیگی میں امام ابو یوسفؒ کا مسلک

بعض اقتصادین نے قبضوں کے اشاریہ کے ساتھ قرضوں کی ادائیگی کو منسلک کرنے کے لئے امام ابو یوسفؒ کے اس قول سے استدلال کیا ہے جس میں مروی ہے کہ ان کے نزدیک اگر دوائی کے وقت قرضوں کے سکوں کی قیمت بدل جائے تو وہ قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

”وفي الحديث: اذا خلت الفلوس قبل القبض او رخصت، قال ابو يوسف: فولى وقول ابى حنيفة: فلى، فذلك سواء وليس له غيرهما، ثم رجع ابو يوسف.

وفان عليه فيتمها من قدر لعم يوم وقع البيع ويوم وقع القبض.“

”مسئلہ میں ہے کہ (کسی چیز کو بیچنے کے بعد اس کی) قیمت پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر قرضوں کے سکوں کے دام زیادہ ہو جائیں، یا کم ہو جائیں، تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں میرا اور امام ابو حنیفہؒ کا ایک ہی قول ہے کہ اس واقعہ کو وہ مقررہ قرضوں کے علاوہ اور کچھ نہیں ملے گا۔ لیکن پھر امام ابو یوسفؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا: اس مشتری پر قرضوں کی وہ قیمت ادا کرنی ضروری ہے جو قیمت وہاں کم کی نسبت سے نکال کے دن اور قبضہ کے دن تھی۔“

پھر حراشی سے ان کا قول نقل کیا ہے:

”وفي البراءة مغزها الى الحنفية: خلت الفلوس او رخصت، فسد الامام

الاول (ای ابی حنیفہ) والحنفی (ای ابی یوسف) قولا: ليس حلى غيرهما.

وقال الثاني (ای ابی یوسف) نقبا: عليه فيتمها من قدر لعم يوم وقع البيع

وقبض، وعليه المنوى.“

”اور بڑا ذریعہ جس منتفی کی طرف نسبت کرتے ہوئے نقل کرتے ہیں: ٹکوس کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، امام اول (یعنی امام ابو یوسفؒ) اور امام حنفی (یعنی امام ابو یوسفؒ) کا پہلا قول یہ ہے کہ مشتری پر ان مقررہ ٹکوس کے علاوہ اور کچھ واجب نہیں، اور امام حنفی (یعنی امام ابو یوسفؒ) کا دوسرا قول یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ ٹکوس کی وہ قیمت واجب الاءا ہے، جو بیع اور قبضہ کے دن تھی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔“

آگے علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

”هكذا انفي المنعبره، وفلاحاته بلعزو الى المنفى، وقد فقه سبحانه في معروء وفقره، فحبث صرح بان الفتوى عليه هي كغير من طعنات، فيحب ان يحول عليه لعناء وفقدان“

”ذخیرہ“ اور ”غلامہ“ میں بھی اسی طرح ”منتفی“ کی طرف منسوب ہے اور اسی بات کو دہارے شیخ نے ”عز“ میں بھی اسی طرح نقل کر کے اس کی توثیق کی ہے۔ اس طرح یہ بات واضح ہو گئی کہ بہت سے اہم معاملات میں اسی پر فتویٰ ہے۔ لہذا فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے میں اس قول پر اعتقاد اور محرومہ ضروری ہے۔“

مندرجہ بالا عبارات سے بعض اٹھادہین یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب قرض کی دو ٹکائی سکوں کی صورت میں واجب ہو، تو سکوں کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کی صورت میں اس قرض کو سکوں کی قیمت کے لحاظ سے واپس کرنا ضروری ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کا یہ مسلک ”قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط“ کے نظریہ کے بہت قریب ہے۔

لیکن یہ استدلال درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے اس مسلک کا ”قیمتوں کے اشاریہ“ کے نظریہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی لئے کہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ ”ذخیرہ اور“ ”تقریباً ذر“ اور ”اشارہ“ اور اس اشاریہ کی بنیاد پر کرنسی کی قیمت متعین کرنا، ذخیرہ جیسے تمام معاشی مسائل بالکل جدید مسائل ہیں، جن کا امام ابو یوسفؒ کے زمانے میں تصور بھی نہیں تھا۔ لہذا جس وقت امام ابو یوسفؒ یہ فرماتے ہیں کہ ”سکوں کی قیمت واپس کرنا ضروری ہے“ ان کے اس قول سے یہ مطلب لینے کا کوئی امکان ہی نہیں کہ ان کی مراد اس قیمت سے وہ مقررہ قیمت ہے جو ”اشارہ“ کی بنیاد پر نکالی گئی ہو، یا ان کی مراد وہ قیمت ہے جسے معاشی اصطلاح میں ”حقیقی قیمت“ (Real Value) کہا جاتا ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ گذشتہ زمانہ میں ٹکوس کے نکلے سونے چاندی کی کرنسی کے ساتھ وابستہ تھے،

اور سونے چاندی کی بنیاد پر ہی ان کی قیمت مقرر ہوتی تھی^(۱) اور یہ سونے چاندی کی کرنسی کے لئے بطور پڑ گادی اور پہنچنے کے استعمال ہوتے تھے۔ مثلاً دس ٹھوس کے سنا ایک درہم کے مساوی تصور کیے جاتے تھے۔ اس لئے ایک سکہ درہم کے دسویں حصے کے برابر حیثیت رکھتا تھا۔ لیکن ایک سکہ کی یہ قیمت اس کی ذاتی قیمت کی بنیاد پر مقرر نہیں کی جاتی تھی بلکہ یہ ایک ایسی علامتی قیمت ہوتی تھی جس کو لوگوں نے ایک اصطلاح بنالیا تھا۔ اس لئے یہ ممکن تھا کہ لوگ اس اصطلاح کو تبدیل کر دیں اور دوبارہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں اگر آئندہ ایک سکہ درہم کے دسویں حصہ کے برابر سمجھا جائے گا۔ جبکہ پہلے درہم کے دسویں حصہ کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ اس طرح سکہ کی قیمت کم ہو جائے گی اور اس کا بھی امکان ہے کہ لوگ آئندہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں کہ اب ایک سکہ درہم کے پانچویں حصہ کے مساوی تصور کیا جائے گا تو سکہ کی قیمت بڑھ جائے گی۔

لہذا اگر سکہ کی قیمت مندرجہ بالا اصول کے مطابق بڑھ جائے یا کم ہو جائے تو کیا مقروض اپنی مقدار کے سکہ گنتی کر کے قرض خواہ کو واپس کرے گا جو عقد کے روز اس پر واجب ہوئے تھے؟ یا وہ انگلی کے روز اس مقدار کے سکوں کی قیمت واپس کرے گا؟ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: وہ مقروض سکوں کی اس مقدار کو واپس کرے گا جو عقد کے روز اس کے ذمہ واجب ہوئی تھی اور ان سکوں کی قیمت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ مالکیہ و شافعیہ اور حنابلہ کا بھی مشہور مسلک یہی ہے۔^(۲)

لہذا اگر ایک شخص نے سونے اس وقت قرض لیے جب ایک سکہ ایک درہم کے دسویں حصہ کے برابر سمجھا جاتا تھا تو گویا کہ اس نے دس درہم کی قیمت کے برابر سکہ قرض لیے پھر اصطلاح بدل گئی، چنی کہ ایک سکہ ایک درہم کے دسویں حصہ کے برابر ہو گیا تو اس مسئلے میں مجہود فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ قرض و صرف سونے ہی واپس کرے گا، اگرچہ یہ سونے دس درہم کے بجائے پانچ درہم کے مساوی ہو گئے ہیں۔

تیسرا نام جو یوسفؑ نے اس مسئلے میں مجہود فقہاء سے اختلاف کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں قرض وادان سکوں کی قیمت واپس کرے گا جو سکہ درہم کی بنیاد پر قرض لیے گئے تھے لہذا

(۱) علامہ ابن حاتم نے ایک دوسرے مسئلے میں فرماتے ہیں: "وَمِنْ جِلْبِ احْبَا نَعْبِرُ مِنْهُ بِالْعِلَالِ وَالْمَخَصِ ذَلِہ"

انما بطور ہذا کانت عداۃ قبش نفیم بحرمہا۔"

(۲) دیکھئے: صحیحہ ابن قردوس، ۹۰، رد المحتار علی التلخیص، ۵۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲

مندرجہ بالا مثال میں اگر کسی شخص نے سو نیکے قرض لیے تھے تو اب وہ سو سو نیکے واپس کرے گا۔ اس لئے کہ نیکے درہم کی ریزگاری ہے تو جس شخص نے سو نیکے قرض لیے تھے، گویا کہ اس نے دس درہم کی ریزگاری قرض لی تھی اور اب ادا نیکے کے روز دس درہم کی ریزگاری دو سو نیکے ہوئی اس لئے قرض ادا ہو دوسو نیکے ادا کرنا واجب ہے۔

اور جہاں تک میں سمجھا ہوں، واللہ اعلم، جمہور فقہاء اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد ان سکوں کی حیثیت کے اختلاف پر مبنی ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جمہور فقہاء قنوس کو مستقل اصطلاحی ثمن قرار دیتے ہیں، جس کا درہم و دنانیر سے کوئی تعلق نہیں لہذا اگر کسی شخص نے قنوس کی کچھ مقدار بطور قرض لی، تو اب وہ اسی مقدار ہی کو واپس کرے گا، ادا نیکے کے وقت ان قنوس کی قیمت درہم کی نسبت سے نہیں دیکھی جائے گی، مگر امام ابو یوسفؒ قنوس کو درہم کے اصطلاحی اجزاء اور ریزگاری قرار دیتے ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک قنوس کو قرض لینے وقت اس کی مقدار مقصود نہیں ہوتی، بلکہ وہ قنوس درہم کے اجزاء کے طور پر قرض لیے جاتے ہیں اور ان اجزاء کی مقدار کو قنوس کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ لہذا قرض کی واپسی کے وقت بھی درہم کے ان اجزاء کو قنوس کی صورت میں ادا کرنا ضروری ہے، اگرچہ ان قنوس کی مقدار قرض کی مقدار سے مختلف ہو جائے۔

نیکے کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کے مذکورہ بالا مسلک سے جو نتیجہ نکلتا ہے، اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ پاکستانی روپیہ ابتدائی پانچ سالوں میں چونسٹھ پیسوں پر منقسم ہوتا تھا۔ جب حکومت نے اعشاری نظام قائم کیا تو روپیہ کے بارے میں یہ اعلان کر دیا کہ اب دو سو پیسوں پر منقسم ہوگا۔ لہذا اس اعلان سے پہلے ایک پیر ایک روپیہ کا چونسٹھواں حصہ تھا، اور اس اعلان کے بعد ایک پیر ایک روپیہ کا سوواں حصہ بن گیا۔ گویا کہ اس کی قیمت میں اس مقدار سے کمی واقع ہو گئی۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اس اعلان سے پہلے چونسٹھ پیسے قرض لیے تھے تو کیا وہ اعلان کے بعد بھی چونسٹھ پیسے ہی ادا کرے گا؟ یا سو پیسے ادا کرے گا؟ (۱) ظاہر ہے کہ وہ اب سو پیسے ادا کرے گا۔ اس لئے کہ اس نے ایک روپے کی ریزگاری بطور قرض لی تھی، لہذا اب وہ ایک روپے کی

(۱) حقیقت میں حکومت نے اس اعلان کے بعد نئے پیسے جاری کیے اور وہ نئے سو پیسے ایک روپیہ کے مساوی قرار دیئے، اور پرانے پیسے بھی اپنی پرانی قیمت کے مطابق ہی جاری رہے۔ لہذا یہ مثال ہمارے زیر بحث مسئلہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ لیکن ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ حکومت نے نئے پیسے جاری نہیں کیے، بلکہ انہیں پرانے پیسوں کی قیمت میں تبدیلی کا اعلان کر دیا کہ اب وہی پرانے سو پیسے ایک روپیہ کے مساوی تھے۔ یہ جا میں گئے۔ تو اس صورت میں یہ مثال ہمارے زیر بحث مسئلہ پر منطبق ہو جائے گی۔

رہنہ گاری یعنی دھنک کر سہ گادرواب دار پر گاری سوچے ہیں۔

محل یہ ہے کہ امام ابو یوسف کا مذکور بالا قول ایسے ملکوں کے بارے میں ہے جس کا کسی دوسرے شخص کے ساتھ دائمی ربط اور تعلق ہو، کہ وہ ملکوں میں شخص کے لئے بطور اجزاء اور در پر گاری کے استعمال ہوتے ہوں۔ لیکن جہاں تک موجود کرنسیوں کا تعلق ہے، ملک کا کسی دوسرے شخص کے ساتھ ربط اور تعلق نہیں ہے اور نہ ہی وہ کرنسی نوٹ کسی شخص کے لئے بطور در پر گاری اور اجزاء کے استعمال ہوتے ہیں، بلکہ وہ خود مستقل اصطلاحی شخص ہیں۔

اس کے علاوہ ملکوں کی صحیح قیمت معلوم کرنا امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ممکن ہے۔ اس لئے کہ فوس شخص کے ایک معین معیار یعنی درہم کے ساتھ مربوط ہیں، اختلاف موجود کرنسیوں کے کہ موجودہ معاشی اصطلاح کے لحاظ سے ان کی ”حقیقی قیمت“ ٹھیک ٹھیک معلوم کرنا ممکن نہیں، بلکہ حقیقی قیمت، نمونہ دار تحین کی بنیاد پر فرض کی جائے گی، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا۔ اس لئے موجود کرنسیوں کو ملکوں پر قیاس کرنا درست نہیں۔

کرنسی کی مشیت اور برابری میں عرف کا اعتبار

بعض معاشین قرضوں کے اندھ کھنڈے کے جواز میں اس سے استدلال کرتے ہیں کہ فرض کی واپسی میں اصل اور برابری ضروری ہے، لیکن مشیت اور برابری کے قصں میں عرف کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ اس لئے جس مشیت کا عرف میں اعتبار ہے، شریعت کو بھی اسی مشیت کا اعتبار کرنا چاہئے۔ کیونکہ کرنسی کی وہ قیمت جو اشارہ کی بنیاد پر نکالی گئی ہو، موجودہ معاشیات کے عرف میں اس کی ادائیگی فرض کی ہوئی رقم کے مثل سمجھی جاتی ہے، قرضوں کی ادائیگی میں شریعت کو بھی اس عرف کا لحاظ رکھنا چاہئے۔

لیکن یہ استدلال بھی باطل ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ کسی مسئلہ میں عرف کا اس وقت لحاظ رکھا جاتا ہے جب اس مسئلہ میں نہیں موجود نہ ہو اور ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ وہ تمام قصوں جو سود کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں، ان سے مشیت کے معنی بالکل صراحت اور وضاحت کے ساتھ متعین ہو جاتے ہیں، وہ یہ کہ مقدمہ میں مشیت کا اعتبار ہے، قیمت میں مشیت اور برابری کا اعتبار نہیں۔ لہذا اس مسئلہ میں مشیت کی سمجھ میں عرف کو فرض کرنے کی گنجائش نہیں۔

دوسرے یہ کہ ”حقیقی قیمت“ کو قرضوں کے ”محل“ قرار دینے کا ضرور اب تک بھی ایسا عرف نہیں بن سکا جسے معاشی ماہرین کا بھی عرف غالب کہا جاسکے۔ چنانچہ دنیا کے اکثر ممالک قرضوں کو

زخموں کے ساتھ مرہوم کرنے کے نظریہ سے متعلق شک ہے۔ اور یہ نظریہ صرف چند ممالک ہی میں رائج ہو سکا ہے مثلاً برازیل، آسٹریلیا اور اسرائیل وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ یہ کے تمام ممالک کے حسابے میں ان ممالک کی نسبت بہت معمولی ہے۔

پھر ان معدودے چند ممالک نے بھی اس نظریہ کو نہ تو پورے طور پر اپنایا اور نہ ہی تمام مالی معاملات میں اس کو اختیار کیا، بلکہ اس نظریہ کو معاشیات کے صرف خاص شعبوں میں اختیار کیا۔ اس لئے کہ اس نظریہ کو ایک عام اصول کے طور پر تمام معاشی مسائل میں جاری کرنا ممکن بھی نہیں ہے، حتیٰ کہ خود اقتصادین بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ تین سو سو اور انگریزوں کہتے ہیں۔

”قیمتوں کے اثر وہ“ کو تمام مالی معاملات میں پورے طور پر کام میں لانا ایک ایسا قصور ہے جس کا حصول عملاً ناممکن ہے۔“

”دراؤ ایک بالکل واضح بات یہ ہے کہ آپ مدعے زمین پر کوئی ملک مینا نہیں پائیں گے جس نے جنگوں میں کرنٹ اکاؤنٹس کو ”بخاریہ“ کے ساتھ وابستہ کیا ہو۔ چاہے اس ملک میں ”فرط لادری“ زیادہ نہ ہو۔“ ”برازیل“ نمایاں ترین ملک ہے، جس نے قیمتوں کے اثر وہ کو بہت سے مالی معاملات میں استعمال کیا ہے۔ یہ شاید دنیا کا واحد ملک ہے، جس نے قیمتوں کے اثر وہ کو سب سے زیادہ متنبہ کیا ہے۔ لیکن اس ملک نے بھی جنگوں کے کرنٹ اکاؤنٹس میں اس نظریہ کو نہیں اپنایا۔ اس نے کہا کہ کوئی شخص نے جو دولت ایک شخص رکھتا ہو تو بینک میں رکھوائے تو بینک اس دولت کی دیکھ کر اس کے وقت اسی قدر رقم واپس کرے گا، جتنی امانت رکھوائی گئی تھی، چاہے ”اشارہ“ میں قیمتیں دو گنی یا اس سے بھی زیادہ ہو چکی ہوں۔“

یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ عرف عام میں بھی ”حقیقی قیمت“ کو منصفیت اور برابری کے قیام میں معتبر نہیں سمجھا جاتا، حتیٰ کہ ان ممالک میں بھی جو ”افروہ زرا“ کے نقصان سے بچنے کے لئے ”حقیقی قیمت“ کو بطور تعبیر کے استعمل کر رہے ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے بہت سے معاشین جو قرضوں کی ادائیگی میں ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کی تائید کرتے ہیں وہ اس بات کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ ہم اس نظریہ کو ان ”مربئی قرضوں“ کی ادائیگی میں جاری نہیں کرتے، جو قرضے ایک انسان اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے حاصل کرتا ہے۔ جیسے کوئی شخص ایک ہزار روپے اس لئے قرض لیتا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ وہ اپنے گھرانے، اپنے وڑھنے کی ذاتی ضروریات پوری کر سکے تو ان معاشین کے نزدیک بھی اس قسم کے قرضوں کو قیمتوں کے اثر وہ کے ساتھ جوڑنا مناسب نہیں۔ بلکہ وہ اس ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کو صرف ”مربئی کاروبار“

کے قرضے ”میں جاری کر تے ہیں۔

کیا یہ خود ان معاشین کی طرف سے اس بات کا اعتراف نہیں ہے کہ ”سمرنی قرضوں“ میں ”حقیقی قیمت“ مستیر نہیں ہے؟ تو اگر ”سمرنی قرضوں“ میں اس کا اعتبار نہیں تو پھر ”سرمایہ کاری کے قرضوں“ میں کیوں اعتبار کیا جاتا ہے؟ اس لئے کہ ”ٹیلیف اور بربری“ تو ایک حقیقت ہے جو قرضوں کی اقسام کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوئی چاہے۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ معاشین ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کی ”فریڈا ز“ کی صورت میں تو تائید کرتے ہیں، لیکن ”تفریہ ز“ کی صورت میں کوئی بھی اس نظریہ کو نہیں اپناتا۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ نام نہاد ”حقیقی قیمت“ کو اگر قرض دینے کے بعد اشیاء کی قیمتوں میں کمی واقع ہو جائے تو قرض دار کو اس صورت میں اسی قدر رقم واپس کرنی ضروری ہوگی جو اس نے بطور قرض لی تھی۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار روپے قرض اپنے ہیں تو اشیاء کی قیمتوں میں کمی کو دیکھتے ہوئے وہ ہرگز اس بات پر راضی نہ ہوگا کہ ایک ہزار روپے کے بدلے میں اب وہ آٹھ سو روپے توں کر لے اور اگر اشیاء کی قیمتوں میں کمی کی صورت میں بھی ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کو جاری کریں تو ”تفریہ ز“ کے سبب جو نقصان لاحق ہوگا، اس نقصان کے خوف سے کوئی شخص بھی اپنے سپر بینک میں نہیں رکھوائے گا۔

یہ بھی اس بات کی دہائی ہے کہ ”حقیقی قیمت“ کا نظریہ ایسے علمی نظریہ نہیں ہے جو ہندو بنیادوں پر قائم ہو۔ بلکہ اس نظریہ کو اس کے منطقی لوازم اور اس کے دوسرے نتائج کی طرف دیکھے بغیر صرف ”فریڈا ز“ کے نقصان کے مقابلے کے لئے جاری کیا گیا ہے۔ اس قسم کے نظریہ کی ایسے مالی نظام میں تو گنجائش ہو سکتی ہے جو سود کی جہ دہ قائم ہو، لیکن ”قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط“ کا نظریہ ایسے مالی نظام میں جس میں سود سے دور رہنے کا ارادہ ہو، ایسے حقیقت نظریہ ہے، جو شرعی اور عقلی دلائل کے سامنے ٹھہر نہیں سکتا۔

جب یہ مسئلہ پاکستان کی ”اسلامی نظریاتی کونسل“ کے سامنے بھی پیش ہوا تو کونسل کے تمام اراکان بشمول علماء و معاشین سب نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ”قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط“ کے نظریہ کی شریعت اسلام میں کوئی گنجائش اور جہ دہ نہیں ہے۔

اسی طرح جامعہ اسلامی موضوع پر ہونے والے سیمینار میں بھی بحث کی گئی جس کو اسلامی ترقیاتی بینک و جدید ادارہ عالمی ادارہ برائے اسلامی اقتصادیات، اسلام آباد نے مشترکہ طور پر شہباز ۱۴۰۷ء میں منعقد کیا تھا۔ اس سیمینار میں مختلف ممالک کے بہت سے علماء اور دینی معاشیات نے شرکت کی تھی۔ و قراقرم اور مس پر تمام شرکاء نے اتفاق رائے ظاہر کیا وہ متحدہ رجحان میں ہے:

قرارداد

(۱) "کرنسی نوٹ" تمام معاملات (مثلاً اس میں سود جاری ہونے اور زکوٰۃ واجب ہونے، بیع مسلم اور مضاربہ اور شرکت وغیرہ کے میں الحال بننے) میں نقدین یعنی ورہم اور دنانیر کی طرح ہیں۔ اور تمام ایجو سٹ کا یہ قول کہ اگر سکون کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے تو اس صورت میں قرض کی واپسی اور انگی کے وقت نقدین کے تناسب سے سکون کی قیمت واپس کرنا ضروری ہے، ان کا یہ قول کرنسی نوٹوں میں جاری نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ کرنسی نوٹ نقدین کے قائم مقام ہیں اور ان نقدین کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کا معیار نہ ہونا حتمی علیہ ہے۔

(۲) سیمینار میں حاضر تمام علماء نے اس بات کی توثیق کی کہ سود اور قرض کی احادیث میں جو شکیت اور برابری ضروری قرار دی گئی ہے، وہ شرعی جہوں اور فقہ ریفنی و فقیہ اناپ اور محدثین برابری مراد ہے، قیمت میں برابری مراد نہیں۔ اور یہ بات ان احادیث کے ذریعہ پوری طرح واضح ہو جاتی ہے جو احادیث احوال ریفنی کے جدول کے وقت عمدہ اور گھٹا ہونے کے وصف کو غیر معتبر قرار دیتی ہیں اور ان کی اُست کا اجماع ہے، اہل اسی پر عمل جاری ہے۔

(۳) ذرا میں حمایت مندہ دیوانا چاہے وہ کسی بھی قسم کے ہوں، ان کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ منسلک کر دیا جائے تو ممکن۔ پائیں طور کہ نقدین مقدم یا مقدم قرض کے وقت اس کرنسی کو جس کے ذریعہ مقدم یا مقدم قرض کر رہے ہیں، کسی سامان کے ساتھ منسلک کر کے یہ شرط ظہرائیں کہ یہ یوں ادائیگی کے وقت اس سامان کی قیمت موجود کرنسی میں ادا کرے گا۔

بہر حال اگرچہ ہم نے اس مفکر بحث میں ذکر کیا ہے، وہ اس مسئلہ کا شرعی پہلو تھا۔ جہاں تک اس مسئلہ کے اقتصادی پہلو کا تعلق ہے، میں نے اس بحث میں اس سے تعرض نہیں کیا۔ اس لئے کہ: میرے موضوع سے باہر کی چیز ہے۔ البتہ اتنا ذکر کر چاہوں کہ "قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ رابطہ" کا نظریہ اب حیران اور بے اور خود اقتصاد بین کی طرف سے محسوس اس پر سخت تعین کی جا رہی ہے اور اقتصاد بین کی ایک بہت بڑی تعداد اس نظریہ کو "افراطیاد" کا مظاہر بھی نہیں سمجھتی، بلکہ اس کو ایک بے ہوش اور من کرنے والی دو خیال کرتے ہیں، جو عیادہ کو چھوڑتی ہے لیکن اس کو زائل

نہیں کرتی۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ نظریہ ”افراط زر“ کی بیماری کا علاج تو کیا کرتا، بلکہ اس کو اور زیادہ مضبوط کرتا ہے اور اس کا ساتھ دیتا ہے۔ اور تو اس بے ہوش کرنے والی دوائی کے معاشی زندگی پر مستقل نقصانات طرہ ہیں، اور انہی نقصانات کی وجہ سے بعض ممالک مثلاً فرانس نے اس کو بالکل ترک کر دیا ہے۔

چونکہ یہ پہلو موضوع کے دائرہ سے خارج ہے، اس لئے میں اس کو یہیں چھوڑ دیتا ہوں۔ اگر کوئی شخص اس بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے، وہ معاشیات کی ان کتابوں کا مطالعہ کرے جو وہ میں موضوع پر لکھی گئی ہیں۔

اجرتوں کا قیمتوں کے اشاریہ سے ربط و تعلق

جہاں تک اجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط کا مسئلہ ہے، تو جب تک اجرت قرض نہیں جائے، اس وقت تک اس کا حکم ”قرضوں کے ربط“ سے مختلف ہو گا۔ البتہ اجرت اگر قرض نہ جائے تو اس صورت میں اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو ”قرضوں کے ربط“ کا حکم ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ”اجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط“ کی نہیں صورتیں ممکن ہیں:

- ۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اجرتیں اور تنخواہیں نوٹوں کے ذریعہ ملے ہو جائیں کہ تنی اجرت یا تنخواہ دی جائے گی، اور حوالہ دین یعنی مالک اور مزدور کے درمیان یہ معاہدہ ہو جائے کہ یہ تنخواہ ہر سال قیمتوں کے اشاریہ کی زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی، مثلاً حکومت ایک شخص کو تین ہزار روپے ہواور تنخواہ پر ملازم رکھے اور یہ معاہدہ کرے کہ یہ تنخواہ ہر سال کے شروع میں قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی۔ اس صورت میں اس ملازم کو ہر سال کے آخر تک ہر ماہ تین ہزار روپے ہی قبول کرنے پڑیں گے، اور دو میان سال میں قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی کے تناسب کو نہیں دیکھا جائے گا۔ البتہ جب نیا سال شروع ہو گا تو اس وقت قیمتوں کے اشاریہ کو دیکھا جائے گا کہ ایک سال کے اندر اس میں کتنی تناسب سے زیادتی ہوئی، مثلاً قیمتوں کے اشاریہ میں پانچ فیصد کے تناسب سے زیادتی ہوئی تھی تو اس ملازم کی تنخواہ میں بھی اسی تناسب سے زیادتی کرنی ہوگی۔ لہذا اب نئے سال سے اس کی تنخواہ تین ہزار ایک سو پچاس روپے ہو جائے گی۔

یہ طریقہ بہت سے ممالک مثلاً پاکستان وغیرہ میں رائج ہے، اور اس قسم کے ربط کی شریعت میں کوئی ممانعت نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت کا حاصل یہ ہے کہ دونوں طریق اجرتوں اور تنخواہوں میں ہر سال یا ہر چوبیس ماہ ایک معین تناسب سے زیادتی یا مطلق ہو گئے ہیں۔ اور یہ زیادتی کا تناسب

اگرچہ عقد کے وقت توفریضین کے عمر میں نہیں ہوتا، مگر وہ پانچہ معلوم ہے جس کی بنیاد پر تناسب کا تعین ہوگا۔ اس لئے زیہ دینی کی مقدار میں جو جہالت کا شبہ تھا وہ مرفوع ہو گیا۔ یا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر نئے سال کے شروع میں جس تناسب سے قیمتوں میں زیہ دینی ہوئی ہوگی، اسی تناسب سے اضافہ شدہ اجرت پر اس مقدار چارہ کی تجدید کی جائے گی۔ اور اس میں کوئی شرعی ممانعت نہیں ہے۔

۲۔ آخرتوں کے قیمتوں کے اشارہ یہ سے ربط کی دوسری صورت یہ ہے کہ اجرت کی تعیین لونوں کی ایک معلوم مقدار پر ہو جائے لیکن عقد میں شرط کر لیں کہ مالک کے ذمہ یہ مقدار معلوم واجب نہیں بلکہ اس کے ذمہ وہ مقدار واجب ہوگی جو قیمتوں کے اشارہ کی زد سے مہینہ کے آخر میں اس مقدار معلوم کے مساوی اور برابر ہوگی۔

مثلاً زیہ نے عمر کو ایک ماہ کے لئے ملازم رکھا اور یہ طے پایا کہ زیہ عمر کو مہینہ کے آخر میں قیمتوں کے اشارہ کا مالک کرتے ہوئے اتنی رقم اجرت میں دے گا جو موجودہ ایک ہزار روپے کے مساوی ہوگی۔ چنانچہ قیمتوں کے اشارہ یہ میں ایک ماہ کے اندر دو فیصد (۲٪) کے تناسب سے قیمتیں جمع کیں۔ قراب زیہ مہینہ کے آخر میں عمر کو ایک ہزار میں (۲۰۰ = ۱۰۰۰) روپے ادا کرے گا۔ اسی لئے کہ یہ ایک ہزار اور میں روپے شروع مہینے کے ایک ہزار روپے کے مساوی ہیں۔

لیکن جب مہینے کے آخر میں یہ طے ہو گیا کہ تنخواہ ایک ہزار اور میں روپے ہے تو اب یہ تنخواہ ہمیشہ کے لئے ایک ہزار اور میں روپے ہی رہے گی زیادہ نہ ہوگی۔ لہذا اگر مالک مہینے کے آخر میں یہ تنخواہ ادا نہیں کر سکا حتیٰ کہ ایک مہینہ اور گزر گیا، یا ایک سال گزر گیا اور اس نے تنخواہ ادا نہیں کی، تب بھی مالک کے ذمہ ایک ہزار اور میں روپے واجب ہو جائے گا، قیمتوں کے اشارہ یہ میں زیہ دینی سے اس میں زیادتی نہیں آئے گی۔ مثلاً اگر اس عرصہ میں قیمتوں کے اشارہ یہ میں دس فیصد (۱۰٪) کے تناسب سے اضافہ نہ ہو گیا تو وہ ملازم یہ مطالبہ نہیں کر سکتا گا کہ چونکہ قیمتوں کے اشارہ یہ میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے اس لئے اب مجھے ایک ہزار میں روپے پر دس فیصد کے حساب سے اضافہ کر کے اجرت دینی جائے۔ اس لئے کہ عقد کے وقت حق انہی کے اتفاق سے اجرت کے بارے میں یہ بات طے ہو چکی تھی کہ مہینے کے آخر میں جتنے روپے موجودہ ایک ہزار کے مساوی ہوں گے وہ دیئے جائیں گے اور صرف اس کی قیمتیں کے لئے قیمتوں کے اشارہ یہ کو یہ نظر رکھا جائے گا لیکن جب مہینے کے آخر میں قیمتوں کے اشارہ یہ کی بنیاد پر ایک مرتبہ اجرت طے ہو گئی تو اب قیمتوں کے اشارہ یہ کا کام مکمل ہو چکا، اب اس کی ضرورت نہیں رہی اور اب وہ ممکن اجرت مالک کے ذمہ فرض ہو گئی۔ جس میں اتنا اضافہ نہ تو زیادتی ہو سکتی ہے اور نہ کی واقع ہو سکتی ہے، قیمتوں کے اشارہ یہ میں جا رہے کتنے بھی تغیرات واقع ہو جائیں۔

جہاں تک اس صورت کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے میری رائے میں یہ بھی جائز ہے بشرطیکہ قیوتوں کا اشیاء پر اور ان کے حساب کا طریقہ فریقین کو ابھی طرح معلوم ہوتا کہ بعد میں اسلامی کی بنیاد پر آجکے میں بظہر انہ ہو جائے۔ اس لئے کہ یہاں دونوں فریق اس بات پر متفق ہیں کہ طے شدہ اجرت ایک ہزار روپے نہیں بلکہ قیوتوں کے اشیاء پر کے اعتبار سے مینے کے آخر میں جتنے روپے موجود ہوں ایک ہزار روپے کے مساوی ہوں گے وہ نہ ایک روپے واجب ہوں گے، جس کو حساب کے ذریعہ نکالنے کا طریقہ دونوں فریق کو مضمون بھی ہے۔ ہندو اجرت کی مقدار میں اتنی جہالت جھگڑے کا سبب نہیں بنے گی اور یہ صورت ہم نکل اسی طرح ہے جیسے کہ ایک شخص نے کسی عوامی کام رکھا اور اجرت یہ لے لی کہ مینے کے آخر میں وہ تمام سونے کی جو قیمت ہوگی وہ مالک کے ذمہ دار کرنی واجب ہوگی۔ جب مینے کے آخر میں دیکھا تو دیکر تمام سونے کی قیمت وہ ہزار روپے بھی تو خود بخود یہ طے ہو گیا کہ اجرت وہ ہزار روپے ہے۔ اب اس کے بعد اس اجرت میں نہ تو زیادتی ہوگی اور نہ کمی ہوگی، چاہے سونے کی قیمت اس کے بعد زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے اس سے اجرت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

سورہ - اجرتوں کے قیوتوں کے اشیاء پر کے ساتھ ربط کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اجرت تو روپے کی مقررہ مقدار کے ذریعہ ملے ہو جائے اور فریقین سے درمیان یہ شرط ہو جائے کہ وہ اجرت مالک کے ذمہ واجب ہوگی جو مقدار چاہو میں ملے ہوگی ہے۔ لیکن مالک جس دن یہ اجرت ادا کرے گا اس دن قیوتوں کے اشیاء پر جس تناسب سے اضافہ ہوا ہوگا، اسی تناسب سے وہ اجرت میں بھی اضافہ کرے گا۔

مثلاً ایک شخص نے کسی کو ایک ہزار روپے پر مل کر کم اور دونوں کے درمیان یہ طے ہو گیا کہ اجرت ایک ہزار روپے ہے۔ لیکن مالک پر یہ ضروری ہوگا جس دن وہ یہ اجرت ادا کرے گا وہی دن قیوتوں کے اشیاء پر جس تناسب سے اضافہ ہوا ہوگا، اسی تناسب سے وہ بھی ایک ہزار روپے میں اضافہ کرے گا۔ لہذا مالک نے اگر یہ اجرت مینے کے آخری دن ملے ادا کی اور اس روز قیوتوں کے اشیاء پر میں روز فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا تھا تو اب مالک بھی روز فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے آج ہزار اور بیس روپے ادا کرے گا۔ اور اگر مالک نے یہ اجرت ایک سال کے بعد ادا کی اور اس وقت تک قیوتوں کے اشیاء پر میں دن فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا تھا تو اب مالک بھی دن فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے تیار ہو کر ادا کرے گا۔

میرنی رائے میں اس کا شرعی حکم "قرضوں کے قیوتوں کے اشیاء پر کے ساتھ ربط" کی طرح ہے، جو کہ شرعاً جائز نہیں، جیسا کہ ہم انھیں سے پیچھے بیان کر چکے ہیں۔

تیسری صورت اور دوسری صورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں اشارہ یہ ہے صرف متفقہ اجرت کی تعمین کا کام لیا گیا۔ اور اشارہ یہ کہ بیچارہ جب ایک مرتبہ اجرت متعین ہو گئی تو اشارہ یہ کام ختم ہو چکا۔ اب ہمیشہ کے لئے یہی متعین اجرت مالک کے ذمہ واجب رہے گی۔ اس پر زیادتی نہ ہوگی، چاہے مالک جب بھی ادا کرے۔

تخلاف اس تیسری صورت کے کہ اس صورت میں اجرت ایک بار روپے متعین تھی جو ادا نہ کرنے کی بنا پر مالک کے ذمہ قرض بن گئی تھی اور پھر اس قرض کو اشارہ کے ساتھ ملا دیا گیا تھا۔ لہذا اس تیسری صورت کا بھی وہی عدم جواز کا حکم ہو گیا جو قرضوں کے اشارہ کے ساتھ رہا کا حکم ہے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اجرت کی تعمین میں اشارہ یا پنا فرض چاہا کہ بلکہ یہ کہ جس وقت آپ چاہیں نرخ نامہ کے ذریعہ اجرت متعین کر کے ادا کر دیں، اس لئے کہ اجرت کی تعمین مقدمہ اجارہ کے وقت ہی طے ہو جانا ضروری ہے، یا دوسرے کسی خاص وقت کے اندر اور اس کی اس طرح تعمین ضروری ہے کہ اس تعمین کے بعد اجرت میں نہ تو زیادتی ہو سکے اور نہ کمی ہو سکے۔ لہذا اگر اجرت کو کسی دوسری چیز کے ساتھ اس طرح ہمیشہ کے لئے معلق کر دیا جائے کہ اس دوسری چیز کی زیادتی سے اس اجرت میں بھی زیادتی ہو جائے اور اس چیز میں کمی سے اجرت میں بھی کمی واقع ہو جائے، اس صورت میں تو اجرت بھول ہی رہے گی اور کسی معلوم مقدمہ پر اس کی تعمین کسی وقت بھی نہ ہو سکے گی۔ اور ایسی جہالت مقدمہ اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے۔ وہندو علم۔



برآمدات کے شرعی احکام

ذکرہ مقالہ درحقیقت ایک خطاب ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی نے "مسئرفار
اسلامک انکوائمر" چامع مسجد بیت المنز مکلفین اقبان کراچی کے تحت "برآمدات" کے موضوع پر ہونے
والے ایک سیمینار میں فرمایا جس کو مولانا عبد اللہ میمن مدعرب نے ٹیپ ریکارڈز کی مد سے ضبط کیا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

برآمدات کے شرعی احکام

بسم اللہ رب العزیز، والہ قیۃ المتقین، والہ صلوٰۃ و سلام علی سیدنا
ومولانا محمد خاتم النبیین، وعنہ وآلہ وصحابہ اجمعین، وعلی کل من
تبعہم باحسان فی یومئذہم۔ اما بعد

آج کا یہ سیمینار خاص طور پر برآمدات (یکسپورٹ) کے موضوع پر منعقد کیا جا رہا ہے اور
یہ سیمینار اپنے موضوع پر پہلا سیمینار ہے۔ لہذا اس سیمینار کے منعقد کرنے کا ایک اہم مقصد یہ ہے کہ
اس میں برآمدات کے بارے میں شرعی مسائل اور احکام کو بیان کریں۔

بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین

سب سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ”برآمد“ ایکسپورٹ“ میں بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین شرعی
نقطہ نظر سے بھی ضروری ہے، اور قانونی نقطہ نظر سے بھی ضروری ہے۔ یعنی وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے
جس میں بیع (علی اصطلاح منعقد ہو جاتی ہے؟ اور وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے جس میں خان (درمک)
ایکسپورٹر سے ایپورٹر کی طرف نقل (پاس ان) ہو جاتا ہے؟ اس وقت کا تعین اس لئے ضروری ہے کہ
بہت سے قانونی مسائل پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے، اور بہت سے شرعی مسائل پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔
لہذا پوائنٹ آف ٹائم کے تعین کے لئے دو چیزوں کے درمیان ایک واضح فرق ذہن میں رکھنا انتہائی
ضروری ہے۔

”بیع“ اور ”وعدہ بیع“ کے درمیان فرق

”بیع“ (علی) اور ”وعدہ بیع“ (ایگریمنٹ ٹو سیل) دونوں کے درمیان فرق کا ذہن میں
رکھنا انتہائی ضروری ہے۔ اس کے بغیر ”تبادلہ“ کے مسائل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتے۔ شریعت میں بھی

”بیچ“ ”طلوعہ چیز ہے اور“ ”دھڑ بیچ“ ”طلوعہ چیز ہے، اور قانون کے اعتبار سے بھی ”بیچ“ (Sale) اور چیز ہے اور ”انگریز منسٹ نو بیس“ ”طلوعہ چیز ہے۔“ ”بیچ کل عام بول چال میں ”کنٹریکٹ“ (Contract) ”معاہدہ کا جو لفظ بولا جاتا ہے، اس کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے۔ اس لئے ”کنٹریکٹ“ (معاہدہ) ”بیچ“ کا بھی ہو سکتا ہے اور ”انگریز منسٹ نو بیس“ کا بھی ”کنٹریکٹ“ (معاہدہ) ہو سکتا ہے، لیکن دونوں ”کنٹریکٹس“ (معاہدوں) میں بڑا فرق ہوتا ہے، اور یہ فرق ”شریعت“ اور ”قانون“ دونوں میں الگ الگ طریقے سے متعین کیا گیا ہے۔ اس فرق کو سمجھنا ضروری ہے۔

پہلا فرق

پہلا فرق یہ ہے کہ جب ”انگریز منسٹ نو بیس“ (دھڑ بیچ) کیا جاتا ہے تو جو زمانہ فروخت کیا گیا ہے اس کا ”ٹائٹل“ (حق ملکیت) خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوتا، جب تک کہ ”بیچ“ ”احیضہ وجود“ میں نہ آجائے۔ بلکہ صرف اتنا ہوتا ہے کہ دائوں پارٹیاں آپس میں انگری (دھڑ) کرتی ہیں، یعنی بائع (بیچ) لکھتا ہے کہ میں سامان خرید کر کو بیچا کروں گا، اور خریدار کہتا ہے کہ میں قیمت ادا کروں گا۔ لیکن محض اس انگری منسٹ کے نتیجے میں دونوں کی ملکیت منتقل نہیں ہوتی۔

دوسرا فرق

دوسرا فرق یہ ہے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جب کسی چیز کی ”بیچ“ (Sale) ہو جاتی ہے تو اس بیچ کے نتیجے میں نہ صرف یہ کہ ملکیت منتقل ہو جاتی ہے، بلکہ عام حالات میں اس کا رسک (مضام، خطرہ) بھی خریدار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، حلقہ میں نے ایک نیپ ریکارڈ خریدا، اور ابھی یہ نیپ ریکارڈ بائع (بیچ) کے لئے میں رہے رہا۔ لیکن اس نیپ ریکارڈ کی بیچ ہو چکی اور اس بیچ کے نتیجے میں اس کی ملکیت میری طرف منتقل ہو گئی تو اسی صورت میں موجودہ قانون کے اعتبار سے اس نیپ ریکارڈ کا رسک (مضام) ابھی میری طرف منتقل ہو چکا ہے۔ اب اگر نیپ (بائع) کے قبضے میں وہ نہ رہے ہو جو بئے، یا چوری ہو جائے، یا خراب ہو جائے تو نقصان میرا ہوگا، بائع کا نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ موجودہ قانون میں نہ صرف یہ کہ ملکیت منتقل ہو جاتی ہے، بلکہ جیسے ہی ملکیت منتقل ہو چکی، رسک (مضام) ابھی منتقل ہو جائے گا۔ لیکن اسلامی قانون میں یہ صورت نہیں ہے۔ بلکہ اسلامی قانون میں دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے ٹائٹل اور ملکیت کا منتقل ہونا اور دوسرا ہے اس کا رسک اور مضام منتقل ہونا۔ اسلامی شریعت کا حکم یہ ہے کہ صرف بیچ ہو جانے اور ملکیت منتقل ہونے سے رسک

(حمان، غلط رو) نکل جیس ۱۰۲۰ء جب تک اس پر خریدار کا قبضہ نہ ہو جائے، لہذا جب تک اس شیپ ریکارڈ کو میں اپنے قبضے میں نہ لے لوں، یا میرا وہیل اور ٹائڈ اس پر قبضہ نہ کر لے، وہ ہے وہ قبضہ حقیقی ہو، یا معنی ہو، اس وقت تک اس کا حمان میری طرف منتقل نہیں ہوگا۔ موجودہ قانون اور شرعی قانون میں یہ فرق ہے۔

تیسرا فرق

تیسرا فرق یہ ہے کہ اگر ابھی تک کسی چیز کا "دھڑاٹھ" ہوا ہے، اور حقیقی بیچ ابھی تک نہیں ہوئی، اس "دھڑاٹھ" کے بعد بائع وہ چیز کسی اور کو فروخت کر دے تو کہہ جائے گا کہ اس نے ۲ اخلاقی اعتبار سے اچھا نہیں کیا۔ لیکن قانونی اعتبار سے یہ بیچ درست سمجھی جائے گی، اور خریدار اس چیز کا مالک بن جائے گا۔ مثلاً میں نے یہ معاہدہ کر لیا کہ میں یہ شیپ ریکارڈ خالد سے خریدوں گا، اور ابھی صرف معاہدہ ہوا، حقیقی بیچ نہیں ہوئی۔ اس کے بعد خالد نے وہ شیپ ریکارڈ میرے بجائے زید کو فروخت کر دیا تو اب یہ کہا جائے گا کہ خالد نے ایک معاہدے کی خلاف ورزی کی، اور اخلاقی اعتبار سے اس نے اچھا نہیں کیا، لیکن قانونی اعتبار سے زید اس شیپ ریکارڈ کا مالک بن گیا۔ اب میرے لئے زید کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ یہ شیپ ریکارڈ تو میرا تھا، تم نے کیوں خرید لیا۔ البتہ مجھے خالد کو صرف یہ کہنے کا حق ہے کہ تم نے مجھ سے بیچ کرنے کا وعدہ کیا تھا اور اب تم نے یہ شیپ ریکارڈ زید کو فروخت کر کے اس وعدہ کی خلاف ورزی کی، اور اس کے نتیجے میں میرا یہ نقصان ہوا، لہذا یہ نقصان ادا کرو۔ اس سے زیادہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم وہ شیپ ریکارڈ زید کو بھی زید سے والیں لے کر میرے حوالے کر دو۔ لیکن اگر حقیقی بیچ ہو جاتی، اس کے بعد خالد زید کو وہ شیپ ریکارڈ فروخت کر دیتا تو پھر مجھے یہ دعویٰ کرنے کا حق تھا کہ چونکہ بیچ ہو چکی ہے، اس لئے یہ شیپ ریکارڈ میرے حوالے کر دو، اور دوسری بیچ کا عہدہ ہو چکی۔

چوتھا فرق

"سٹیل" اور "انگیرسٹ ٹوسٹل" میں چوتھا فرق یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی چیز کی ابھی حقیقی بیچ نہیں ہوئی، بلکہ صرف یہ معاہدہ ہوا ہے کہ تم مجھے یہ چیز فروخت کر دو گے، اس دوران اگر بائع دیکھ لے (مظنن) ہو جائے تو خریدار یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں چیز ہو چکی میں خرید چکا ہوں، لہذا یہ چیز مجھے دے دی جائے، بلکہ وہ چیز بہ دستور بائع کی ملکیت ہوگی اور بیگم مدلیہ اس چیز کو بھی دوسرے سالان کے ساتھ فروخت کر کے بائع کے قریبی ادا کیے جائیں گے۔ لیکن اگر حقیقی بیچ ہو گئی تھی تو اس صورت میں خریدار

دوسرا مال اپنے قبضے میں لے لےکا ہے جس کی بیچ پہلے ہی ہو چکی ہے۔ یہ فرق شرعی احکام میں بھی ہے، اور موجودہ قانون میں بھی یہ فرق موجود ہے۔

یہ چند بنیادی فرق ہیں جو ”بیچ اور بعدہ بیچ“ کے اندر پائے جاسکتے ہیں۔ انکی بنیادی فرق کو سامنے رکھتے ہوئے ہم ”ایکسپورٹ“ کا شرعی جائزہ دیتے ہیں۔

آرڈر موصول ہونے کے وقت مال کی کیفیت

جب ہم کوئی سامان ایکسپورٹ کرتے ہیں تو پہلے ہمیں حیردن ملک سے ”امپورٹر“ کی طرف سے کسی آرڈر وصول ہوتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ آرڈر موصول ہونے کے وقت ہمارے پاس دو سامان موجود نہیں ہوتا، بلکہ بعض اوقات دو سامان یا تو ہمیں اپنے کارخانے میں تیار کرنا پڑتا ہے، کبھی دوسروں سے تیار کرنا پڑتا ہے، اور کبھی بازار سے خریدنا پڑتا ہے اور بعض اوقات دوسرا مال پہلے سے ہمارے پاس موجود ہوتا ہے۔

اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود ہے

اگر دو سامان ہمارے پاس پہلے سے تیار موجود ہے تو اس صورت میں ہمیں ”امپورٹر“ کے ساتھ ”انگریجمنٹ ٹو سیل“ کرنے کی ضرورت نہیں۔ بلکہ اسی وقت ”سیل“ کر سکتے ہیں اور اس سے کبھی نکتے ہیں کہ ہم نے یہ سامان انھیں فروخت کیا۔ اور اسی نے دو سامان خریدے یا۔ اس صورت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود نہیں ہے

لیکن اگر دو سامان پہلے سے ہمارے پاس تیار موجود نہیں ہے، بلکہ دو سامان یا تو خود تیار کرنا ہے، یا دوسرے سے تیار کرنا ہے، یا دو سامان کسی اور سے خریدے ہیں تو اس صورت میں موجودہ قانون کے لحاظ سے اس سامان کی آگے بیچ کرنے میں کوئی قباحت نہیں، اس لئے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جس چیز کو ہم فروخت کر رہے ہیں، اسی کا وجود میں ہونا یا اپنی ملکیت میں ہونا، یا قبضے میں ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قانونی اعتبار سے ”فارورڈ سیل“ میں کوئی قباحت نہیں۔ لیکن شرعی احکام کے لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ جس چیز کو آپ فروخت کر رہے ہیں، وہ موجود میں آچکی ہو، اور وہ چیز ”سیل“ (بیچ) کی ملکیت میں ہو، اور اس کے قبضے میں بھی ہو، البتہ چاہے اس پر نقل قبضہ ہو یا نہ ہو۔

عربی بصر ہو۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک چیز ہمارے پاس موجود نہیں ہے، اور اس چیز کا آرڈر ہمارے پاس آیا ہے، تو اب اس صورت میں ہم اس سے کیا معاملہ کریں گے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں ہم اس آرڈر دینے والے کے ساتھ "سئل" (بیع) کا معاملہ نہیں کریں گے، بلکہ "اگر بیسٹ ٹو سئل" (دھروہ بیع) کا معاملہ کریں گے، اور اس صورت میں ان شرائط کا لحاظ رکھا جائے گا جن کا ذکر اوپر تفصیل سے آگیا۔

اب سوال یہ ہے کہ جب ہمارے پاس کسی دوسرے ملک سے ایسی چیز کا آرڈر آیا جو ہمارے پاس موجود نہیں ہے، لہذا ہم نے آرڈر دینے والی پارٹی کے ساتھ "اگر بیسٹ ٹو سئل" (دھروہ بیع) کر لیا تو یہ "اگر بیسٹ ٹو سئل" "حققی سئل" میں کس وقت تبدیل ہوگا؟ اور کس سرطلے پر ہم یہ نہیں گے کہ اب "سئل" (بیع) ہوگئی، اور "ملکیت" خریدار کی طرف منتقل ہوگئی؟ اور اس کا "درمک" (ضرر) منان (خریدار کی طرف منتقل ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جب "اگر بیسٹ ٹو سئل" (دھروہ بیع) کے بعد ہم نے آرڈر کا سامان بازار سے خرید لیا، یا وہ سامان خود تیار کر لیا، یا کسی اور سے تیار کر لیا، اور اب وہ سامان ہمارے قبضے میں آگیا، اور اس سرطلے میں ہے کہ ہم وہ سامان "اپوور" کو بھیج دیں، اور اس کو جہاز پر بڑھا دیں، اس وقت "حققی سئل" کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ جس وقت وہ تیار ہو کر ہمارے قبضے میں آگیا، اس وقت ہم ایک جدید "اوفر" (ایجاب) کر لیں۔ یہ اوفر چاہے لون کے ذریعہ ہو، یا ٹیکس کے ذریعہ ہو، یا ٹیکس کے ذریعہ ہو، یا کسی اور ذریعہ سے ہو، اور خریدار اس اوفر کو قبول کرے اس وقت حقیقی سئل منقذ ہو جائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بعض اوقات ایجاب و قبول کے بغیر بعض چیز لینے اور دینے سے بھی حقیقی بیع منقذ ہو جاتی ہے، جس کو "بیع قحطی" کہا جاتا ہے۔ چونکہ پہلے سے خریدار کے ساتھ "دھروہ بیع" کا معاملہ ہو چکا ہے، اور جب وہ سامان تیار ہو کر ہمارے قبضے میں آگیا، اس وقت ہم نے خریدار (اپوور) کی طرف روانہ کر دیا تو جس وقت ہم وہ سامان "فینک کبھی" کے حوالے کر دیں گے تو یہ حوالہ کر دینا بیع قحطی کے طور پر ایجاب و قبول سمجھا جائے گا اور اس وقت "بیع" منقذ ہو جائے گی۔ اور "بیع" منقذ ہونے کے ساتھ ساتھ اس سامان پر قبضہ بھی خریدار کا ہو گیا۔ (اس لئے کہ "فینک کبھی" بحیثیت خریدار کے دکن کے اس سامان پر قبضہ کرتی ہے، جس کی تفصیل آگے آرہی ہے) لہذا اس سامان کا "بھان" (درمک) بھی خریدار (اپوور) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر بیع کے وقت سامان تیار ہونے کے پاس موجود ہے تو اس صورت میں خود اسی وقت "بیع" منقذ ہو جائے گی، اور اگر سامان اس وقت موجود نہیں تھا، بلکہ بعد میں تیار کیا گیا تو

جس وقت "ایکسپورٹر" (بائع) اور سامان "شپنگ کمپنی" کے حوالے کرے گا، اس وقت حقیقی بیع منعقد ہو جائے گی۔ گویا کہ بیع منعقد ہونے کے لئے یہ "پوائنٹ آف ڈیٹ" ہے۔

مال کا ریسک کب منتقل ہوتا ہے؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ معاملہ پر اس زمانہ کے "شپمنٹ" (سامان کو جہاز کے ذریعہ اپورٹر کی طرف منتقل کرنے) کے تین طریقے ہوتے ہیں۔ پہلا طریقہ "ایف. او. بی. سی. اے." اور دوسرا طریقہ "C. and F." تیسرا طریقہ "C. I. F." ہے۔

پہلے طریقے میں "ایکسپورٹر" کی طرف یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ سامان جہاز پر روانہ کر دے، آگے اس کا کرایہ اور دوسرے مصارف خود "ایپورٹر" ادا کرتا ہے۔ اسی صورت میں "شپنگ کمپنی" اپورٹر کی ایجنٹ ہوتی ہے۔ لہذا جس وقت شپنگ کمپنی اس سامان کی ذمہ داری (بقصد) لے لے گی تو اس کا بقصد "ایپورٹر" کا بقصد سمجھا جائے گا۔ اور اس سامان کا "ریسک" (خلفن) اسی وقت اپورٹر (خریدار) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اگر دوسرے طریقے یعنی "C. and F." کے طریقے سے مال روانہ کیا جائے اس صورت میں اس سامان کو بیچنے کا کرایہ "ایکسپورٹر" (بائع) ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں جہاز کے درمیان تو موجود "عرف" یہ ہے کہ ایڈوائس کی صورت میں بھی "شپنگ کمپنی" کو اپورٹر (خریدار) کی ایجنٹ سمجھا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شریعت کے اعتبار سے اس کا کیا حکم ہے؟ تو ہم نے اسی مسئلہ کی تحقیق کے لئے علماء کرام کی ایک مجلس منعقد کی تھی۔ اسی مجلس میں بھی بحث و مباحثہ کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ اس "عرف" میں شرعاً کوئی حرج نہیں، یعنی اس دوسرے طریقے میں بھی جب کرایہ "ایکسپورٹر" ادا کر رہا ہے، شپنگ کمپنی ہی کو "ایپورٹر" کا ایجنٹ سمجھا جائے، لہذا جس وقت "ایکسپورٹر" نے وہ سامان شپنگ کمپنی کے حوالہ کر دیا، اسی وقت اس سامان کا خلفن (ریسک) اپورٹر (خریدار) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اگر تیسرے طریقے کے ذریعہ ہو تو یہ کہ تیسرا طریقہ بھی دوسرے طریقے کی طرح ہے، صرف تا فرق یہ ہے کہ اس میں ایکسپورٹر، اپورٹر کے لئے مال کا بیمہ کرتا ہے اور اسی بیمہ کا فائدہ بھی اپورٹر کو حاصل ہوتا ہے، ایکسپورٹر بیمہ گرانے اور مال جہاز پر چڑ جانے کے بعد ذریعہ ہو جاتا ہے، لہذا اس کا حکم بھی دوسرے طریقے کی طرح ہوگا۔ گویا عرف عام کی وجہ سے "C. and F." اور "C. I. F." تینوں طریقوں میں شپمنٹ کے بعد مال کا ریسک اپورٹر کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

ایگریمنٹ ٹوسل کی تکمیل نہ کرنا

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر "اپورٹز" اور "ایکسپورٹز" کے درمیان "ایگریمنٹ ٹوسل" (وعدہ بچ) ہوا ہے، اور اب بھی حقیقی بچ نہیں ہوئی، اس صورت میں اگر "ایکسپورٹز" اس وعدہ بچ کو پورا نہ کرے اور اس وعدہ کو پورا کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں "اپورٹز" کی قسم کی چارہ جوئی کر سکتا ہے یا نہیں؟

یہ "ایکسپورٹز" تو اپنا وعدہ پورا کر رہا ہے، لیکن "اپورٹز" اس سالانہ کو بیٹے سے انکار کر دے، اور اس وعدے کی خلاف ورزی کرے تو اس صورت میں "ایکسپورٹز" کیا چارہ جوئی کر سکتا ہے؟

موجودہ قوانین میں یہ بات ہے کہ "ایگریمنٹ ٹوسل" (وعدہ بچ) کی خلاف ورزی کی صورت میں کسی بھی دوسرے فریق کو کچھ والے حقیقی نقصانات کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے، اور اگر وہ نقصانات کی تلافی نہ کرے تو اس کے خلاف مقدمہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن شرعی نقطہ نظر سے "ایگریمنٹ ٹوسل" چونکہ ایک وعدہ ہے، اور وعدہ کو پورا کرنا شرعی اور اخلاقی فریضہ ہے، وعدہ کرنے والے کو چاہئے کہ وہ اس وعدہ کو پورا کرے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے وعدے کو پورا نہ کرے تو اس کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ شخص گناہ گار ہوگا، لیکن دنیا کے انداز میں اس سے کسی قسم کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا، نہ اس پر دباؤ ڈالا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال "مکلفی" ہے۔ یہ "مکلفی" ایک وعدہ نکاح ہے، اور "نکاح" ایک حقیقی معاملہ ہے۔ اب اگر ایک شخص نے "مکلفی" کر لی، لیکن بعد میں اس نے نکاح کرنے سے انکار کر دیا تو ایسا شخص گناہ گار ہے۔ اس نے وعدہ ظانی کے گناہ کا ارتکاب کیا۔ اخلاقی اعتبار سے اس نے ایک بہت بڑا کام کیا، اور معاشرے میں کسی کو بدی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ لیکن اس کے خلاف عدالت میں یہ مقدمہ دائر نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے نکاح کرنے کا وعدہ کیا تھا اور اب یہ اس وعدہ سے مکر کیا ہے، جہذا عدالت کے ذریعہ اس کو نکاح پر اور اس وعدہ کے پورا کرنے پر مجبور کیا جائے۔ عدالت میں یہ مقدمہ نہیں چلایا جاسکتا۔ لہذا عام عدالت میں وعدہ کا حکم یہ ہے کہ وہ عدالت کے ذریعہ بردستی پورا نہیں کرایا جاسکتا۔

لیکن تجارت میں چونکہ وعدے کی بڑی اہمیت ہوتی ہے، اور تاجر وعدہ کی بنیاد پر بعض اوقات بہت سے ایسے اقدامات کر لیتا ہے جس پر اس کے جیسے بھی خرچ ہوتے ہیں، اور عنت بھی خرچ ہوتی ہے، اب اگر وعدہ کرنے والا بعد میں یہ کہہ دے کہ میں تو اس وعدہ کو پورا نہیں کرتا تو اس صورت میں دوسرے آدمی کا شدید نقصان واقع ہو سکتا ہے، اس لئے بعض فقہاء اگر اس نے اس کی اجازت دی ہے کہ "دعویٰ" کو عدالت کے ذریعہ بھی زبردستی پورا کرایا جاسکتا ہے۔ اور عدالت اس کو دباؤ توں پر مجبور کر

سکتی ہے، ایک یہ کہ یا تو وہ اپنا وعدہ پورا کرے۔ مثلاً اگر سامان بیچنے کا وعدہ کیا ہے تو وہ سامان بیچے اور اگر سامان خریدنے کا وعدہ کیا ہے تو اس کو خریدے۔ دوسرے یہ کہ اگر وہ شخص کی وجہ سے اپنے اس وعدہ کو پورا کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں بعض فقہاء نے اس سے "نقصان" (اڑچ) (Damage) وصول کرنے کی بھی اجازت دی ہے۔

وعدہ خلافی کی وجہ سے نقصان کی تفصیل

تین آج کل تجارت کے اندر نقصان (ڈیمجر) کا تصور ہے، اس میں اور شرعی اعتبار سے جس نقصان کے وصول کرنے کی بعض فقہاء نے اجازت دی ہے، ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ آج کل کے عدالتی نظام میں جن "نقصانات" (ڈیمجر) کو وصول کرنے کی اجازت اور معائنات ہوتی ہے، اس کی بنیاد متوقع نفع "اپر چوئینی کاسٹ" پر ہوتی ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ میں نے ایک شخص سے یہ وعدہ کر لیا کہ میں یہ سامان تم کو فروخت کروں گا۔ اس نے وعدہ کر لیا کہ یہ سامان خرید لوں گا، لیکن بعد میں اس نے خریدنے سے انکار کر دیا۔ اگر وہ مجھ سے وہ سامان خرید لیتا تو اس صورت میں مجھے کتنا نفع ہوتا، اور اس کے نہ خریدنے کی صورت میں مجھے کتنا نقصان ہوا، اس لئے کہ وہ سامان مجھے تیسرے شخص کو کم دام میں فروخت کرنا پڑا۔ اب قیمتوں کے درمیان فرق کو "نقصان" تصور کر کے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عدالت میں اس نقصان کا دعویٰ کر سکتا ہے۔

یا مثلاً ایک رقم میں نے ایک مہینے تک اپنے پاس اس وعدہ کی بنیاد پر روک کر رکھی کہ فلاں شخص سے وہ سامان خرید لوں گا۔ سامان کے مالک نے بھی یہ وعدہ کر لیا کہ وہ سامان فروخت کرے گا۔ بعد میں اس نے سامان فروخت کرنے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں میرا نقصان ہوا، کیونکہ اگر میں یہ رقم کسی "انڈسٹریز اسکیم" میں لگاتا تو مجھے اتنا نفع ملتا، لیکن چونکہ اس نے وعدہ کر لیا تھا، اور اس وعدہ کی وجہ سے میں نے وہ رقم اسکیم میں نہیں لگا لی، تو اس کی وجہ سے اس شخص سے محروم ہو گیا۔ میں عدالت میں اس نقصان کا دعویٰ کر سکتا ہوں۔ اس قسم کے نقصانات کا متوقع نفع اپر چوئینی کاسٹ کی بنیاد پر حساب (کلوکٹ) کیا جاتا ہے۔

نقصان کی شرعی تفصیل

شریعت میں اس قسم کے نقصانات کا اعتبار نہیں۔ بلکہ شریعت میں دو چیزوں کے درمیان فرق رکھا گیا ہے۔ ایک چیز ہے "نفع کا نہ ہونا" دوسری چیز ہے "نقصان ہونا"۔ ان دونوں میں فرق ہے۔

”نقصان“ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقعہ میرے کچھ پیسے خرچ ہو گئے، اور ”نفع نہ ہونے“ کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے اپنے زمین میں یہ تصور کر لیا تھا کہ اس معاملے میں اتنا نفع ہوگا، لیکن بعد میں اتنا نفع نہیں ہوا۔ آج کل کے باہر دس اناصہ ح میں اس نفع نہ ہونے کو بھی ”نقصان“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جبکہ شرعاً اس کو ”نقصان“ نہیں کہا جاسکتا۔

مثلاً ایک چیز آپ نے دی وہ پیسے خرچ ہوئی۔ آپ نے اپنے ذہن میں تصور کر لیا کہ میں اس چیز کو چند روز پیسے کی فروخت کر کے پانچ روپے نفع کر دوں گا۔ اب ایک خریدا آیا، اور اس نے وہ چیز چند روز روپے کے بجائے ۴ روپے میں خرچ کر لی تو آپ کی نظر میں اور تاجروں کی نظر میں اس کو نقصان سمجھا جائے گا کہ میں روپے کا نقصان ہو گیا، لیکن شرعاً اس کو نقصان نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ شرعاً نقصان اس وقت تصور ہوگا جب آپ اس چیز کو ۴ روپے میں فروخت کر دیں۔ لہذا آج کل ”اوپر پونہلی کاسٹ“ (مستوقع نفع) کی بنیاد پر حساب کتاب کر کے نقصان کا جو تعین کر لیا جاتا ہے، شریعت میں ایسے نقصان کو کوئی اعتبار نہیں۔ بہر حال یہ قصص ”وندہ“ سنہ ۲۰۰۰ء میں تھی۔

ایکسپورٹ کرنے کے لئے سرمایہ کا حصول

”ایکسپورٹ“ کے معنی میں ایک اہم حصہ ”ڈاکومنٹریڈٹ“ کا ہوتا ہے۔ عام قاعدہ تو یہ ہے کہ ”آدنی چور دیکھ ترا پاؤں پھیلائے“۔ معاشرت کا بھی یہی اصول ہے، اور شریعت نے بھی ہمیں یہ اصول سکھایا ہے۔ لیکن آج کل بھی طور پر لوگوں نے اس اصول کے برعکس یہ اصول اپنا لیا ہوا ہے کہ ”آدنی پاؤں پہلے پھیلائے اور چور بعد میں تراش کرے“ چنانچہ ”ایکسپورٹ“ کے اندر بھی یہ کیا جاتا ہے کہ آدنی مل بھیجئے گا تو ڈیڑھ پہلے حاصل کر لیتا ہے، بلکہ اس کے پاس مال ہوتا ہے، اور نہ ہی مال خریدنے کے لئے پیسے موجود ہوتے ہیں، قطع نظر اس سے کہ یہ طریقہ اخلاقی اعتبار سے پسندیدہ نہیں، پھر بھی ہم بائبل کے طریقے کی شرعی حیثیت پر غور کرتے ہیں۔

”ایکسپورٹ“ کو مل خریدنے کے لئے پیسے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ وہ کسی بینک پاس مابائی ادارے سے رجوع کرتا ہے کہ وہ سرمایہ کار کی کرے، اور پیسے فراہم کرے، اور اس پیسے سے ”ڈیک پورٹ“ مال تیار کر کے ترمز سٹلائی کرے، پس کو آج کل ”ایکسپورٹ ڈیٹا سنگ“ کہہ جاتا ہے۔

پوری دنیا میں اس وقت جو نظام رائج ہے، اس کے مطابق ہر بینک، برادری اس کام کے لئے سرمایہ فراہم کر دے گا۔ لیکن اس کی بنیاد ”انٹرسٹ“ (سود) پر ہوگی۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان یہ چاہے کہ اس مقصد کے لئے مجھے غیر سودی سرمایہ حاصل ہو جائے تو اس کا طریقہ کار کیا ہوگا؟

یاد دوسرے نفلوں میں وہ کیا جاسکتا ہے کہ اگر ہم انکی معیشت کا نہ کرنا چاہیں، جو اسلامی فیروں پر قائم ہو تو انکی معیشت میں "ایکسپورٹ فائنانسنگ" کس طرح ہو سکے گی؟

ایکسپورٹ فائنانسنگ کے طریقے

ایکسپورٹ فائنانسنگ "کے دو طریقے دان کی ہیں:

۱۔ بری چینٹ فائنانسنگ۔

۲۔ پوسٹ فائنانسنگ۔

بری چینٹ فائنانسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ

"بری چینٹ فائنانسنگ" کا حریف یہ ہے کہ ایکسپورٹ پر پہلے آرڈر وصول کرتا ہے، جبکہ اس کے پاس مال چلائنا کرنے کے لئے رقم نہیں ہوتی، آرڈر وصول ہونے کے بعد وہ پہلے رقم کے حصول کی فکر کرتا ہے، اب اگر ایکسپورٹر یہ چاہے کہ وہ غیر سودی طریقے سے کسی بینک یا مالی ادارے سے پیسے حاصل کرے، تو اس کا حریف بہت سخت ہے، وہ یہ ہے کہ اس "فائنانسنگ" کو "مشاورہ" کی بنیاد پر عمل میں لایا جائے۔ اس لئے کہ "ایکسپورٹر" نے پاس مبین طرز پر ایک آرڈر موجود ہے، اور آرڈر میں علامتوں پر اس سامان کی قیمت بھی متعین ہوتی ہے کہ اس قیمت پر اس سامان کو فراہم کیا جائے گا، اور اس قیمت کی بنیاد پر بینک میں "ای سی سی" (S.C.I) ملے گی ہوئی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس سامان کے فراہم کرنے پر اتنا نفع ہے گا، اور "کاسٹ" (خرچہ) بھی طے شدہ ہے۔ اس لئے کہ کاسٹ بنی کی بنیاد پر "قیمت" کا تعین کیا جاتا ہے۔ لہذا کاسٹ بھی تقریباً متعین ہے، قیمت بھی تقریباً متعین اور اس پر سے مضاف بھی تقریباً متعین ہے۔ اب اگر کوئی بینک یا مالی ادارہ اس خاص معاملہ (ٹرانزیکشن) کی حد تک "ایکسپورٹر" کے ساتھ "مشاورہ" کرے، اور ایکسپورٹر سے یہ کہے کہ ہم آپ کو دوسرے فراہم کرتے ہیں، آپ آرڈر کے مطابق مال تیار کر کے "ایکسپورٹ" کریں اور پھر "مپورٹر" کی طرف سے جو رقم آئے گی اور جو مضاف ہوگا، وہ ہم اس تناسب کے ساتھ آپس میں تقسیم کر لیں گے تو اس طرح بہت آسانی سے سود کے بغیر فائنانسنگ حاصل ہو جائے گی۔

البتہ "مشاورہ" کے لئے یہ ضروری ہے کہ کچھ رقم "ایکسپورٹر" بھی رکھے، اور باقی رقم بینک یا مالی ادارہ رکھے۔ لیکن اگر "ایکسپورٹر" اپنی طرف سے کوئی رقم نہ رکھے، بلکہ ساری رقم بینک یا مالی ادارے کی ہو تو اس صورت میں "مضاربہ" کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ "مضاربہ" کے اندر

ایک فریق کا سرمایہ ہوتا ہے، اور دوسرے فریق کا کام اور مل ہوتا ہے۔ یہی عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ "ایکسپورٹرز" بھی اپنا کچھت کچھ سرمایہ ضرور لگاتا ہے، اس لئے اس کو "مشارک" بھی کہا جائے گا۔ اور منافع کی شرح بھی باہمی رضامندی سے متعین کی جاسکتی ہے۔ بہر حال "پری شینٹ فنانسنگ" میں بہت آسانی کے ساتھ "مشارک" لیا جاسکتا ہے۔

پوسٹ شینٹ فنانسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ

اس طریقہ "پوسٹ شینٹ فنانسنگ" کا ہے۔ اس میں یہ ہوتا ہے کہ "ایکسپورٹرز" آرڈر کا سامان روانہ کر چکا ہے، اور اس کے پاس "بل" موجود ہے۔ لیکن اس بل کی رقم آنے میں کچھ مدت باقی ہے۔ لیکن "ایکسپورٹرز" کٹوری طور پر جیسوں کی ضرورت ہے۔ چنانچہ وہ بل لے کر بینک کے پاس جاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ اس بل کی رقم وقت آنے پر "امپورٹرز" سے تم وصول کر لیتا، اور مجھے اس بل کی رقم تم ابھی دے دو۔ چنانچہ بینک اس بل میں سے کچھ کٹوتی کر کے باقی رقم "ایکسپورٹرز" کو دے دیتا ہے۔ جس کو "بل ڈسکاؤنٹنگ" کہا جاتا ہے۔ مثلاً ایک لاکھ روپے کا بل ہے تو اب بینک اس فیصد کٹوتی کر کے ۹۰ ہزار روپے "ایکسپورٹرز" کو دے دیتا ہے، اور بعد میں "امپورٹرز" سے بل کی پوری رقم ایک لاکھ روپے وصول کر لیتا ہے۔ "بل ڈسکاؤنٹنگ" کا یہ طریقہ شریعت کے مطابق نہیں ہے، ناجائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں "سودی" معاملہ پایا جا رہا ہے۔

بل ڈسکاؤنٹنگ کا جائز طریقہ

اس "بل ڈسکاؤنٹنگ" کو اسلامی طریقے پر کرنے کے لئے دو صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ جس "ایکسپورٹرز" کا "پوسٹ شینٹ فنانسنگ" کرنے کا ارادہ ہو، وہ شینٹ اور سامان بیچنے سے پہلے بینک کے ساتھ "مشارک" کر لے، جس کی تفصیل اوپر گزری۔ دوسری صورت یہ ہے کہ "ایکسپورٹرز" امپورٹرز کو سامان بیچنے سے پہلے وہ سامان بینک یا کسی مالیاتی ادارے کو "امیل سی" کی قیمت سے کم قیمت پر فروخت کر دے۔ اور پھر بینک یا مالیاتی ادارہ "امپورٹرز" کو "امیل سی" کی قیمت پر فروخت کر دے۔ اور اس طرح دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا، وہ بینک کا نفع ہوگا۔ مثلاً "امیل سی" ایک لاکھ روپے کی کھوئی ہے تو اب "ایکسپورٹرز" بینک کو وہ سامان مثلاً پچانوے ہزار روپے میں فروخت کر دے۔ اور بینک "امپورٹرز" کو ایک لاکھ روپے میں فروخت کر دے۔ اور باقی ہزار روپے نفع کے بینک کو حاصل ہو جائیں گے۔

نہیں یہ دوسری صورت اس وقت ممکن ہے جبکہ ابھی تک "اپوزر" کے ساتھ "حقیقی بیچ" نہیں ہوتی۔ بلکہ ابھی تک "دفعہ بیچ" (ایگریمنٹ ٹو سئل) ہوا ہے۔ لہذا اگر "اپوزر" کے ساتھ "حقیقی بیچ" ہو چکی ہے تو پھر یہ صورت اختیار کرنا ممکن نہیں۔ بہر حال اس طرح سے ایک سپورٹر کو اپنی نکالی ہوئی رقم فوراً وصول ہو جائے گی، اور اس کو مدت آنے کا انتظار نہیں کرنا پڑے گا۔ البتہ ملکوں میں "بل ڈسکاؤنٹ" کرنے کا جو طریقہ اس وقت رائج ہے، وہ شرعی لحاظ سے بے اثر نہیں۔

بل ڈسکاؤنٹ کے مسئلے میں ایک اور تجویز بھی دی گئی ہے۔ وہ تجویز بھی چند شرائط کے ساتھ قابل عمل ہو سکتی ہے۔ لیکن عام طور پر وہ شرائط لازمی نہیں ہوتیں۔ اس وجہ سے اس تجویز پر عمل کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی، لیکن اگر کوئی شخص شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے اس تجویز پر عمل کرنا چاہے تو اس کا راستہ موجود ہے۔ وہ یہ کہ جو شخص بینک سے "بل ڈسکاؤنٹ" کرنا چاہتا ہے، وہ بینک کے ساتھ دو معاملات (قرارداد کشن) طے کر لے گا۔ ایک معاملہ یہ کہ اس نے ایک سپورٹر بینک کو اپوزر سے سامان کی قیمت وصول کرنے کے لئے اپنا ایکٹ بنائے کہ تم میری طرف سے اپوزر سے پیسے وصول کر گئے مجھے دے دو، اور بینک ایکٹ بنے اور اپوزر سے قیمت وصول کرنے پر ایک سپورٹر سے "سرویس چارج" وصول کرے۔ دوسرا معاملہ یہ کہ اس نے بینک "ای سی" کی رقم سے کہہ کر رقم کا غیر سودی قرضہ "ایکسپوزر" کو فراہم کرے۔

مثلاً فرض کریں کہ ایک سپورٹر جو بل ڈسکاؤنٹ کرنا چاہتا ہے، وہ بل ایک ناکہ روپے کا ہے۔ اب ایک سپورٹر بینک سے ایک معاملہ یہ کرے کہ بینک کو اپنا ایکٹ بنائے، اور اس سے کہے کہ تم یہ رقم اپوزر سے وصول کر کے مجھے فراہم کر دو، میں اس پر تمہیں پانچ ہزار روپے "سرویس چارج" داکر دوں گا۔ دوسرا معاملہ یہ کہ اس نے بینک سے پچانوے ہزار روپے کا غیر سودی قرضہ حاصل کرے، اور بینک سے یہ کہے کہ جب میرے بل کی رقم تمہیں وصول ہو جائے تو اس میں سے تم پچانوے ہزار روپے کا اپنا قرضہ وصول کر لیں، اور پانچ ہزار روپے "سرویس چارج" کے وصول کر لیں۔ اس طرح یہ معاملہ براہ سرِ سبیل ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا تجویز پر عمل کرنا ممکن ہے، لیکن اس میں ایک شرط نہایت ضروری ہے۔ اس کے بغیر یہ معاملہ شریعت کے مطابق نہیں رہے گا۔ وہ یہ کہ "سرویس چارج" کی جو رقم آپس میں ملے گی اسے اس کی ادائیگی کی مدت سے منسلک نہیں ہوگی۔ یعنی سرویس چارج بل کی پیمائش کے حیرانہ سے ریٹائر نہیں ہوگا۔ مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ اگر بل کی ادائیگی کی مدت تین ماہ ہے تو سرویس چارج ہزار روپے ہوگی، اور اگر ادائیگی کی مدت چار ماہ ہے تو "سرویس چارج" پچہ ہزار روپے ہوگی، گوکہ بل کی

۱۱۔ ایک نئے مدت میں اضافے سے "نہیں چارن" میں اضافہ نہیں کیا جائے گا، البتہ ایک لمبے "سروس چارن" مقرر کی جاسکتی ہے۔ اس شرط کے ساتھ اس تجویز پر بھی عمل کرنا شرعاً جائز ہے۔

"انکسپورٹ فاکٹورنگ" کے بارے میں یہ چند وضاحتیں تھیں۔ اب فارن ایکسچج کی پیشگی بک پر غور کرتے ہیں۔

فارن ایکسچج کی پیشگی بکنگ

یہاں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ فارن ایکسچج کو پیسے سے بک کر اناثر مانا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں پہلے کرنسی کی خرید و فروخت کے چند اصول سمجھ لیں۔ پھر ان اصولوں کی روشنی میں اس مسئلے کا جائز و لیما آسان ہوگا۔

کرنسی کی خرید و فروخت کے اصول

پہلا اصول یہ ہے کہ ایک کرنسی کا دوسری کرنسی سے تبادلہ کرنا شرعاً جائز ہے، اور تبادلہ کے وقت باہمی رضامندی سے کرنسی کی جو قیمت چاہیں مقرر کر سکتے ہیں، البتہ جن ملکوں میں اس ملک کی کرنسی کی کوئی قیمت سرکاری طور پر مقرر کر دی گئی ہے، اور اس قیمت سے کم و بیش پر کرنسی کو خریدنا اور فروخت کرنا قانوناً منع ہوتا ہے، ایسے ملکوں میں قانون کی خلاف ورزی نہ ہو جس سے کسی زیادتی پر کرنسی کو تبدیل کرنا شرعاً بھی منع ہوگا، اس لئے کہ بلاوجہ کسی قانون کی خلاف ورزی نہ کرنا جائز نہیں ہوتی۔ لیکن اس تبادلے میں سود کا عنصر نہیں پایا جائے گا، اور نہ سودی وجہ سے سودہ جواز کا حکم ملے گا۔

مثلاً فرض کریں کہ پاکستان میں ڈالر کی قیمت تیس روپے سرکاری طور پر مقرر کر دی گئی ہے۔ اب دو آدمی آپس میں ڈالر کی خرید و فروخت کا معاملہ کریں۔ فروخت کنندہ ہے کہ میں اچھے روپے کے حساب سے ڈالر فروخت کروں گا تو اس کو سودی معاملہ نہیں کہا جائے گا۔ لیکن چونکہ حکومت نے ڈالر کی قیمت تیس روپے مقرر کر دی ہے اور قانون کا انحراف ام حرام کی الامکان ضروری ہے، اس لحاظ سے اس معاملے میں کراہت آجائے گی کہ انہوں نے قانون کی خلاف ورزی کی۔ لیکن اگر حکومت نے اپنی مارکیٹ میں کرنسی کے تبادلے کی کسی بیشی کے ساتھ اجازت دے دی ہو تو پھر شرعاً بھی یہ تبادلہ جائز ہوگا جیسا کہ آجکل ہو رہا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب دو کرنسیوں کا باہم تبادلہ کیا جا رہا ہو تو اس وقت یہ ضروری ہے کہ معاملے کے وقت مجلس میں ایک فریق کرنسی پر ضرور قبضہ کر لے۔ چاہے دوسرا فریق اس وقت قبضہ نہ

کرے بلکہ بعد میں کرے۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ اگر ایک فریق نے تو خدا کو بھی کر دی ہو، دوسرے فریق نے داغی کے لئے مستقبل کی تاریخ مقرر کر دی ہو تو اس صورت میں کوئی کی جو قیمت ہمیں میں ملے گی وہ وہ قیمت بازاد کی قیمت سے کم دیش نہ ہو۔ مثلاً آج میں نے ایک ہزار روپے پانچ سو پانچ سو دوسرے فریق کو دے دیئے اور میں نے یہ کہہ کر تم ایک سو پانچ سو دے لئے ڈالر دلاؤں کر دیا۔ اس صورت میں ڈالر کی جو قیمت مقرر کریں تو وہ قیمت بازاد کی قیمت سے کم دیش نہ ہو لیکن یہ ہے۔ کیونکہ اگر کوئی قیمت سے کم دیش میں قیمت مقرر کر لیں گے تو اس کے ذریعہ سو ڈالر دلا دیا جائے گا۔ اور بہت سہولت کے ساتھ سو حاصل کیا جائے گا۔ مثلاً میں نے اس سے کہا کہ بازاد میں ڈالر کی قیمت تو ہمیں دو روپے ہے اور میں دو روپے کے حساب سے ایک ہزار روپے کے تقریباً ۱۳۳ روپے ہیں۔ لیکن میں تم سے ایک سو پانچ سو ڈالر وصول کروں گا، ظاہر ہے کہ یہ معاملہ شرعاً جائز نہیں۔ کیونکہ اس طرح سو روپے حاصل کرنا آسان ہو جائے گا، دوسرے ڈالر دلا دیا جائے گا۔

مندرجہ بالا تینوں اصول یا شرائط کا غلط اس وقت ضروری ہے جب کوئی کی حقیقی بیع ہو رہی ہو، لیکن اگر حقیقی بیع نہیں ہو رہی ہے، بلکہ "معاذ اللہ" ہو رہا ہے، یعنی دو فریق ایس میں یہ وعدہ کر رہے ہیں کہ حقیقی کی قلائ تاریخ کو ہم دونوں پانچ سو پانچ سو ڈالر کے ساتھ دے دے کریں گے، اور وعدہ کے وقت نہ اس نے کوئی دیا اور نہ اس نے کوئی اس صورت میں مندرجہ بالا اصول اور شرائط اس وعدہ "بیع" پر لاگو نہیں ہوں گی۔ بلکہ اس وقت نہ تو یہ ضروری ہے کہ ایک فریق اس وقت مجلس میں نقد ادا بھی کر دے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ کسی میں مقرر کردہ قیمت بازاد کی قیمت سے کم دیش نہ دے، بلکہ وعدہ کے وقت باہمی رضامندی سے جو قیمت چاہیں ملے کر لیں، بشرطیکہ وعدہ بیع ہو، حقیقی بیع نہ ہو۔ لیکن حقیقی بیع کے وقت جبکہ ایک طرف سے ادا ہو گیا اس وقت دوسری طرف سے ادا ہوا ہو تو اس صورت میں بازاد کی قیمت سے کم دیش قیمت مقرر کرنا درست نہیں ہوگا۔

لہذا اگر کسی کو دوسرے فریق کے ساتھ یہ معاملہ کروں کہ قلائ تاریخ پر جس تم سے اتنے ڈالر اتنے روپے میں خریدوں گا تو اس وقت باہمی رضامندی سے یہ جو قیمت بھی مقرر کریں تو شرعاً میں اسے "قبول" ہے، اس لئے کہ یہ وعدہ بیع ہے، حقیقی بیع نہیں ہے۔ لیکن اتنی بات ذہن میں رہے کہ کوئی بھی باہمی نہیں وعدہ کی بنیاد پر کوئی "قبول" نہیں "چارچ" نہیں کر سکتی، مثلاً کوئی فریق یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے چونکہ آپ سے یہ وعدہ کیا ہے کہ قلائ تاریخ کو اس قیمت پر اتنے ڈالر فراہم کروں گا، لہذا اپنے اس وعدہ پر اتنی قیمت سے وصول کروں گا، چاہے تاریخ سے پہلے آپ مجھ سے ڈالر خریدا کر پانچ سو روپے۔ یہ

فیس وصول کرنا درست نہیں۔ البتہ ذرا کم جو ریت چاہیں مقرر کر سکتے ہیں۔

بہر حال اگر کسی کی خرید و فروخت کے بارے میں یہ چند اصول ہیں جو میں نے ذکر کر دیئے۔

فارن ایکسچینج کی بنگلہ کی فیس

اب اصل موضوع کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ "فارن ایکسچینج" کی بنگلہ مختلف طریقوں سے ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ جو بنگلہ فارن ایکسچینج کی بنگلہ کرتا ہے، وہ بنگلہ کرنے والی فیس الگ سے وصول کرتا ہے۔ اگر بنگلہ کی فیس علیحدہ سے وصول کرتا ہے تب تو یہ معاہدہ شرعی اعتبار سے جائز نہیں۔ لیکن اگر بنگلہ کرنے والی فیس علیحدہ سے وصول نہ کرے، البتہ ذرا کم ریت آپس کی باہمی رضامندی سے جو چاہتے مقرر کرے، اس میں یہ ضروری نہیں کہ وہ ریت ہزار ریت کے مطابق ہو، تو یہ بنگلہ وہی صورت میں جائز ہو سکتی ہے، بشرطیکہ اس معاملہ میں کوئی اور فاسد شرط نہ لگائی گئی ہو۔

ایک سوال یہ ہے کہ اس وقت پاکستان میں بنگلہ فارن ایکسچینج کی بنگلہ پر فیس وصول کرتے ہیں یا نہیں؟ اس بارے میں مجھے متضاد اطلاعات ملی ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ وصول کرتے ہیں۔ اب کہ بعض اور حضرات کہتے ہیں کہ کوئی فیس نہیں چلتے۔ مجھے اس بارے میں کوئی حتمی جواب نہیں مل سکا۔ البتہ اس بارے میں شرعی حکم میں سے بتا دیا کہ اگر فیس ہے تو یہ بنگلہ درست نہیں، اور اگر فیس نہیں ہے تو یہ بنگلہ شرعاً جائز ہے۔

اور سوال یہ ہے کہ بنگلہ برائے کی ضرورت رہنا یا نہ رہنا فارن ایکسچینج کی فیس کو اس وقت بنگلہ کیا معاہدہ کرتا ہے مثلاً اگر بالفرض میں نے چین دن بعد کی تاریخ کے لئے فارن ایکسچینج بنگلہ کر لیا، لیکن تاریخ آنے پر میں نے بنگلہ سے وہ فارن ایکسچینج وصول نہیں کیا تو کیا اس صورت میں میرے اوپر بنگلہ کی طرف سے کوئی جبرانہ لازم ہوگا؟ نہیں، اس بارے میں بھی میں کوئی حتمی بات نہیں کہہ سکتا، اس لئے کہ مجھے اس بارے میں متضاد اطلاعات ملی ہیں۔

چنانچہ ایک صاحب نے وضاحت کرتے ہوئے بتایا کہ آئی فل انٹینٹ بینک آف پاکستان مختلف معاہدہ کے لئے فارن ایکسچینج کی ضرورت بنگلہ کے لئے مختلف معاہدہ پر مختلف ریت مقرر کرتا ہے اور بحر انٹینٹ بینک آف پاکستان کے مقررہ ریت پر وہ بنگلہ تمام بینک "انگریز بینک ٹوکل" بھی کرتے ہیں، اور بعضی جگہ بھی کرتے ہیں، اور مختلف جگہ کے ساتھ مختلف ریت کا تعین بھی کرتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ بعض مفاد میں جائز ہے کہ میں تین مہینے کے لئے فارن ایکسچینج کی بنگلہ کرنا

چاہتا ہوں، چنانچہ اسٹیک بینک کے دیئے ہوئے ریٹ پر وہ بینک بک کر لے گا، اب اگر وہ شخص بعد میں کسی وقت بینک سے جا کر کہے کہ میں اپنی بھگ کینسل کرنا چاہتا ہوں، تو اب بینک یہ دیکھتا ہے کہ آج کاروبار کیا ہے؟ اس ریٹ کو سامنے رکھتے ہوئے وہ یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے میں بینک کا فائدہ ہے یا نقصان ہے؟ اگر بینک کا فائدہ محسوس ہوتا ہے تو بینک خاموشی سے بھگ کینسل کر دیتا ہے۔ لیکن اگر بینک یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا نقصان ہے اور پارٹی کا فائدہ ہے تو بینک اس سے یہ کہتا ہے کہ آپ کی بھگ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا نقصان ہو رہا ہے، جبکہ اسے پیسے آپ لہا کر رہے ہیں۔ البتہ بھگ کے وقت کوئی فیس وغیرہ نہیں لی جاتی ہے۔ اور یہ بھگ محض ایک "وہو" ہی ہوتا ہے۔

بہر حال، برآمدات کے بارے میں جو ضروری احکام تھے وہ میں نے عرض کر دیئے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں ان احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین

سوال و جواب

بیان کے بعد مختلف حضرات کی طرف سے مختلف سوالات کیے گئے، حضرت ۱۱۴۲
م قلم نے ان سوالات کے تسلی بخش جوابات دیئے، جو یہاں پیش کیے جا رہے
ہیں۔ (ادارہ)

وعدہ بیع ایک سے، بیع دوسرے سے

سوال ۱: آپ نے جسے فرمایا کہ ”پوسٹ بیسٹ فائنلنگ“ کو اسلامی طریقے پر کرنا ہو تو اس کا
طریقہ یہ ہے کہ جب ”انکسپورٹرز“ کو آرڈر وصول ہو تو وہ ”امپورٹرز“ کے ساتھ ”انگریجمنٹ نوٹیل“
(وعدہ بیع) کر لے، اس کے بعد ”انکسپورٹرز“ بینک یا مالیاتی ادارے کو ایل سی کی قیمت سے کم قیمت پر
۱۱ سامان فروخت کر دے، اور پھر بینک یا وہ مالیاتی ادارہ براہ راست ”امپورٹرز“ کو ایل سی کی قیمت پر
فروخت کر دے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ بات شریعت کے خلاف نہیں ہوگی کہ ایک طرف ”انکسپورٹرز“
امپورٹرز کے ساتھ ”انگریجمنٹ نوٹیل“ کر رہا ہے، اور دوسری طرف وہی سامان بینک کو فروخت کر رہا
ہے؟

جواب: میں نے عرض کیا تھا کہ ”امپورٹرز“ سے بھی ایک حقیقی بیع نہیں ہوئی، بلکہ ابھی ”وعدہ بیع“ ہو
رہا ہے، اور ”انکسپورٹرز“ کو ذریعہ طور پر بیویوں کی ضرورت ہے، اس لئے وہ بینک کے پاس جا کر یہ کہتا ہے
کہ بجائے اس کے کہ یہ سامان میں ”امپورٹرز“ کو فروخت کر دوں، آپ فروخت کر دیں اور مجھ سے یہ
سامان خرید لیں۔ تو چونکہ ”امپورٹرز“ کے ساتھ حقیقی بیع تو ہوئی نہیں ہے، بلکہ وعدہ بیع ہوا ہے، اور
”امپورٹرز“ کو تو سامان دیا جا رہا ہے، اس سامان کو فراہم کرنے والا چاہے کوئی بھی ہو، لہذا ”انکسپورٹرز“
اپنے ”انگریجمنٹ نوٹیل“ کو بینک کی طرف منسلک کر دیتا ہے، اور اس میں ”امپورٹرز“ کا کوئی نقصان نہیں
ہے، اس لئے اس صورت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بینک "پھورزا" سے کہے کہ اب انجمن برصغیر نو مسلم خیر و برکت اور اس میں سے ساتھ ایک نیا انجمن بن کر دو۔ پھر بینک اس انجمن برصغیر کے مطابق مال روانہ کرے تو یہ بھی جائز ہے۔

رہیٹ کا مستحق کون ہوگا

[illegible]

جواب : ” چچو بیگم الگ ہیں۔ ایک تہہ آرزو مند و خوف فشاں ہے۔ دوسری تہہ
وہاں فروخت کرے۔ جہاں تک آرزو فضا ہے وہاں تک اس کی تہہ ہے۔
کرنا سپورٹرز وہ سامان پہلے بیف و فروخت کرے اور پھر بیف کے لیے
فروخت کرے تو اس صورت میں ہونکہ بیف کے لیے اس کے اس میں تو اس کے لیے
ہو رہے ہوں گی۔ اس کی واپسی ہوئی تو وہ بیف کے خلاف ہوئی۔“

جہاں تک حکومت کی طرف سے ملنے والے ریٹ کا تعلق ہے وہ اس میں نصرت و توجہ ہے مگر چاہے تو یہ ریٹ جو بطور اخراج ہو جائے اس شخص کو دینے کے لئے اس کے پاس برصغیر یا اور کسی کے مال چار کیا۔ لیکن کسی مفہوم کی وجہ سے وہ اس مال کو نہیں منجی گا۔ جی۔ بی۔ سی۔ و۔ اے۔ اے۔ گرو دیا اور بینک نے وہ مال آگے "اپورٹ" کھپائی کر دیا۔ اور اگر چاہے وہ حکومت یا ریٹ بینک کو دے۔ لیکن اس وقت مال سپلائی کرنے والا حقیقت میں بینک ہی ہے۔ وہ شخص جس کو بینک کا ایجنٹ ہے۔

کیا اپورٹ کی رضا مندی ضروری ہے

سوال ۴: اگر انیسویں اور بیسویں صدی کے گائیڈوں کی صورت میں "امپریا" کی
تفہیم کی ضرورت ہے۔

جواب ہے بلکہ اس کی رضامندی ضروری ہے۔ جہاں اگر "میپورٹ" اس مقل کی آمد نے سوت "ایمپورٹ" اپنے "ایگریمنٹ" کو ختم کر دے اور بینک پر اپنا پیسہ ایک مستقل معاملہ بن کر لے اس کو مل دیا کرے۔

کیا دکاندار سودی قرض لینے والے شخص کے ہاتھ اپنا سامان فروخت

کر سکتا ہے؟

سوال ۴ اگر "ایمپورٹ" مال سپلائی کرنے کے لئے بینک سے سودی قرض لے کر سامان لے کر اس قرض کے مال خریدے تو کیا دکاندار اس کو اپنا سامان فروخت کر سکتے ہیں۔ جہاں دکاندار وہ سود ہے کہ یہ شخص بینک سے سودی قرض لے کر مال خرید کر "میپورٹ" کو دے گا۔

جواب اگر ایک شخص بینک سے سودی قرض لے کر سامان لے کر سامان فروخت کرے تو اس صورت میں اس کے ہاتھ سامان فروخت کرنے میں سامان فروخت کرنے کے بعد اس کی یہ کہ اس کی شخص کے سودی قرض پر اس کے حقیقت میں بہت تکلیف ہوگی۔ یہ سود اس کے سامان سے جتنے کا کام یہ نہیں جو پیسے جو قرض اس کے پاس ہے۔ اس کے سامان سے اس کے سامان سے خریدتا ہے تو فروخت کرنے والے پر اس کے سودی قرض پر اس کے سامان فروخت کرنے کا پڑا ہے۔ اس کو سامان فروخت کر سکتا ہے۔

کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت جائز ہے؟

سوال ۵ کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے یا نہیں؟

جواب صرف "ڈاکومنٹس" (کاغذات) کو فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس کے سامان سے کاغذات ہیں، اس سامان کو اس طرح فروخت کرنا کہ اس کا رنگ اور اس کا وزن جو خریدنے والے منتقل ہو جائے تو یہ صورت میں جائز ہوگی۔ صرف کاغذات کی مقل کی سامان کی بیعت نہیں۔

کیا بینکوں کو تجارت کی اجازت ہے؟

سوال ۶ بینکوں کو خرید و فروخت کی اجازت ہے یا نہیں؟ صرف یہ کہ اس صورت میں تو پھر آپ نے جو طریقہ پر بیان کیا کہ "ایمپورٹ" سامان پہلے بینک فروخت کرے۔

اور پھر چیک، "امپوز" کو فروخت کرے تو چیک یہ سامان کس طرح فروخت کر سکتا ہے؟

جواب۔ ہمارے موجودہ قانون میں یہ تضاد موجود ہے۔ ایک طرف تو قانون یہ کہتا ہے کہ چیک تجارت (ٹریڈنگ) نہیں کریں گے، دوسری طرف اسٹیٹ بینک کی طرف سے عام بینکوں کو "مونا ٹرف ٹرانزیکٹ" کی اجازت دی گئی ہے، اس میں ٹریڈر بلنڈ موڈس کا قانون موجود ہے۔

اس میں صاف صرہ "ٹریڈ" (تجارت) کا لفظ موجود ہے۔ چنانچہ "مونا ٹرف ٹریڈ" دیتے ہیں۔ اس طرح، مارک اپ اصلاً ٹریڈ دیتے ہیں۔ لہذا ایک طرف تو یہ کہنا جا رہا ہے کہ "ٹریڈ" دینا "مونا ڈس" کی اجازت ہے، اور دوسری طرف یہ کہنا جا رہا ہے کہ "بینک ٹریڈنگ" نہیں کریں گے۔ چنانچہ یہ تضاد موجود ہے۔ لہذا یہ معاملہ نوٹ تک پہنچا جائے، پھر کوٹھ پتہ یہ فیصلہ کرے کہ یہ تضاد کس طرح دور ہو سکتا ہے۔ البتہ میری رائے وہ ہے کہ بینکوں کو ٹریڈنگ کی اجازت ہوئی جائے تاکہ وہ سودی معاملات کو آہستہ آہستہ کم کر سکیں۔

کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے اس کا رسک ختم ہو

جائے گا یا نہیں؟

سوال ہے۔ عام طور پر جو دوسرے محاذ تک میں خریدار ہوتے ہیں، ان سے ایجنٹ یہاں ہوتے ہیں۔ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ مال کی نگرانی کر لے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ وہ اس تجارتی کے کس مرحلے میں ہے۔ اور جب مال تیار ہو جاتا ہے تو یہ ایجنٹ ایک (۱) سرٹیفکیٹ (اجازت) کر دیتے ہیں کہ اب یہ مال بالکل درست ہے، آپ اس کو ایکسپورٹ کر دیں۔ چنانچہ ایکسپورٹ مال روانہ کر دیتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے "رسک" (امپورٹ کی طرف منتقل ہو جائے گا؟ نہیں؟

جواب۔ اگر اس ایجنٹ کو ڈیوری لینے کا بھی اختیار ہوتا ہے تب تو اس وقت رسک ختم ہو جائے گا۔ اور اگر وہ ایجنٹ صرف مال کو چیک کرتا ہے، مال پر نہ تو قبضہ کرتا ہے، نہ مال خرید و روانہ کرتا ہے تو اس صورت میں صرف سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے رسک ختم نہیں ہوگا۔

ایکسپورٹ میں انشورنس کرانے کی مجبوری کا کیا حل ہے؟

سوال ۸: ایکسپورٹ کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ درپیش ہوتا ہے کہ خریدار، فتح سے یہ کہتا ہے کہ تم پہلے مال کا انشورنس کراؤ، پھر روانہ کرنا۔ اور انشورنس کمپنی انشورنس کے اعتبار سے چاہتی نہیں ہے۔ تو اب کس

خرچہ مال انشورنس کے بغیر روانہ کریں؟

جواب "انشورنس" کا مسئلہ یہ ہے کہ اس وقت ہمارے ملک میں انشورنس کی حقیقی اکیسویں صدی کی حالت میں سود اور قمار کا فضر پایا جاتا ہے۔ لہذا جب تک کوئی ایسی انشورنس کمپنی قائم نہیں ہوتی جس میں معاملات سے پاک ہو، اس وقت تک انشورنس کرنا اور کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ یہ عیب مسلمانوں کوئی نے ذہنوں میں بٹھایا ہے کہ انشورنس کے بغیر تجارت نہیں ہو سکتی، اور کوئی کام نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ بات درست نہیں۔ جہاں تک "ایکسپورٹ" کا تعلق ہے تو اگر معاملہ ایف او بی یا سی ایف کا ہے تو یہ معاملہ بہت آسان ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں "انشورنس کرنا" "ایکسپورٹ" کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ مال کو چنگ لٹھنی کے حوالے کرنے کے بعد اس کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ اور انشورنس "کرنا" "امپورٹ" کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ لیکن اگر سی ایف کا معاملہ ہے، جس میں انشورنس کرنا "ایکسپورٹ" کی ذمہ داری ہوتی ہے، تو اس صورت میں "ایکسپورٹ" کو انشورنس بھی کرنا پڑتا ہے۔ لہذا جو مسلمان تاجر ایکسپورٹ کریں، ان کو چاہئے کہ وہ سی ایف کا معاملہ نہ کریں، بلکہ یا سی ایف کا معاملہ کریں یا سی ایف کا معاملہ کریں، تاکہ انشورنس کرانے کی ذمہ داری ان کی ذمہ ہے۔

مال موجود نہ ہونے کی صورت میں حقیقی بیع کا حکم

سوال ۹۔ آپ نے مجھے فرمایا کہ "ایکسپورٹ" جب "امپورٹ" سے معاملہ کرے تو اس وقت "ایگریمنٹ نو سیل" کرے، حقیقی سیل نہ کرے، بلکہ جس وقت امپورٹ کو مال روانہ کرے گا اس وقت حقیقی سیل ہو جائے گی۔ لیکن آج کل عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ معاملہ کرتے وقت ہی حقیقی سیل کر لی جاتی ہے، جبکہ مال کا سرے سے وجود ہی نہیں ہوتا، نہ مال ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے، کیا یہ طریقہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب جیسا کہ میں نے عرض کیا تھا کہ اگر مال آپ کے پاس موجود نہیں ہے، بلکہ یا تو تیار کرنا ہے، یا تیار کرنا ہے، یا خریدنا ہے تو اس صورت میں حقیقی سیل کرنا تو صحیح نہیں ہے، بلکہ اس وقت "ایگریمنٹ نو سیل" کرنا چاہئے۔ لیکن جہاں اس بات کا تعلق ہے کہ خریدار کے ذہن میں یہ ہوتا ہے کہ میں کھرم معاملہ کر رہا ہوں، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آپ کی طرف سے "بیع کا وعدہ" کھرم ہے۔

مجبوری کی وجہ سے وعدہ کا بیع پورا نہ کر سکنے کا حکم

سوال ۱۰ اگر ایک شخص نے کان چلائی کر کے لے لے اگر بہت نوکیل لڑیا لیکن اسی سال کان کی فصل مراب ہوئی جس کی وجہ سے "ایمپورٹ" کان چلائی نہیں کر سکا اس کا شرعی حکم کیا ہے؟

جواب: چونکہ حقیقی بیل نہیں ہوئی تھی بلکہ اگر بہت نوکیل ہوئی تھی اور اب وقت آنے پر ایسے وقت تاوی کی وجہ سے وہ اس وعدہ کو پورا نہیں کر سکتا ہے۔ اب وہ "ایمپورٹ" کا اطلاع دے کر اس مجبوری کی وجہ سے وہ وعدہ کو پورا نہیں کر سکتا، لہذا یہ وعدہ بیع ختم کر دیا جائے۔ لہذا اس صورت میں شرعاً ایکسپورٹ کرنا وہ گوارہ بھی نہیں ہوگا۔

اگر ایکسپورٹر اپنا وعدہ کا بیع پورا نہ کرے تو؟

سوال ۱۱ اگر ایکسپورٹ نے اپنا وعدہ کان کی بیل چلائی کر کے وعدہ کر دیا اور قیمت بھی ملے ہوئی ہے اس نے کان چلائی کر کے شروع کی۔ مگر کداس بازار میں بیل کی مرادیں اس کے بعد کان کی قیمت میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا۔ اب ایکسپورٹ نے سوچا کہ اس میں سے اپنے بیعت پر اس بیعتی کو روکا۔ قیمت بڑھنے کی وجہ سے وہ منافع مانگا چاہتے ہیں۔ کیا اس سے کوئی مسئلہ ہے؟

ایمپورٹر کو چلائی نہیں تھی۔ اس کی مراد میں حکومت کے "کان ایکسپورٹ" پر پابندی لگا دی۔ پناچہ ایکسپورٹ نے اس پابندی کا ذکر کر کے ایکسپورٹ سے یہ کہہ دیا کہ میں اس پابندی کی وجہ سے یہ پانچ ہزار بیس نہیں جینا سکتا۔ پھر اس نے یہ پانچ ہزار بیس کا مہم ہزار میں فروخت کر کے بہت زیادہ منافع حاصل کر لیا۔ اگر وہ ایکسپورٹ مراد تھا تو اس منافع اس کو نہ ملتا۔ اب حال یہ ہے کہ ایکسپورٹ "کان بیل" شرعاً درست ہے؟

جواب: اگر ایکسپورٹر پابندی نکلنے سے پہلے وہ کان چلائی کر سکتا تھا، پس قیمت بڑھنے کی وجہ سے اس نے وہ مال اپنے پاس جان جو جو کر روک لیا، چلائی نہیں کر سکتا اس صورت میں معاملہ کے کو خلاف ورزی کی، اور اس وجہ سے وہ گوارہ ہوگا۔

اگر بینک مشارکہ کرنے پر تیار نہ ہو تو؟

سوال ۱۲ آپ نے فرمایا کہ "اکونٹس کی سہ کار و تنگ" ترجمانی بھی صورت میں جائز نہیں، لہذا ایکسپورٹ کرنے کے لئے تنگ، مایابی ۱۱ سے متعلق ہے کہ یہ جائز ہے یا نہیں ہے۔ وہی بھی

بیک یا مالیاتی ادارہ سے ریک اور مضاربہ کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔ کیونکہ بینک ہم پر اعتراضیں کرتا، اور معاوضہ کرنے کی وجہ سے وہ یہ معاملات کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔

جواب: چونکہ ”ایکسپورٹ“ کا ٹرانزیکشن (معاملہ) صاف ہوتا ہے، اس میں سافٹ ویئر، قیمت متعین، منافع بھی تقریباً متعین ہوتا ہے، ہنذا اشارہ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے، سوائے اس کے کہ نیت خراب ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اگر ایکسپورٹر کی طرف سے بینکوں پر کوئی دباؤ اور پریشر ہو کہ ہم بینکوں سے مشا کہ کے علاوہ کسی اور طریقے سے معاملہ نہیں کریں گے تو بینک اور مالیاتی ادارے خود بخود اس کام کے لئے تیار ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم بحکمہ اہل



البيع بالتعاطی

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ نے کویٹہ میں "اہیت انمولی الکویت" کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمایا، جو "بحث" میں موجود ہے، حضرت مولانا عبدالمجید عیسیٰ صاحب نے اس کا ذرا ترجمہ کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

البيع بالتعاطی

فقہاء کے نزدیک بیع تعاطی اسے کہتے ہیں کہ عائد بن مقصد بیع کے وقت زبان سے ایجاب یا قبول نہ کریں بلکہ ایجاب یا قبول کیے بغیر مشتری چیز کی قیمت بائع کو پکڑا دے اور بائع وہ چیز مشتری کو دے دے، نہ بائع یہ کہے کہ میں نے یہ چیز فروخت کی اور نہ مشتری یہ کہے کہ میں نے یہ چیز خریدی۔

بیع تعاطی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ عائد بن میں سے ایک زبان سے ایجاب کا تلفظ کرے، اور دوسرا انھیں قول کے بجائے فعلاً اس بیع کو قبول کر لے، مثلاً مشتری یہ کہے کہ مجھے ایک روپے کی روٹی دے دو، اس کے جواب میں بائع اس کو خاموشی سے روٹی اٹھا کر دے اور اس سے پیسے وصول کر لے اور زبان سے کچھ نہ کہے۔ اس صورت میں ایجاب تلفظ ہوا اور قبول فعلاً پایا گیا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ عائد بن میں سے کوئی بھی زبان سے کچھ نہ کہے۔ مثلاً ایک شخص دکان میں داخل ہوا، دکان میں ہر چیز پر اس کی قیمت لکھی ہوئی تھی، اس نے اپنی مطلوبہ اشیاء ان کی جگہ سے اٹھائیں اور ان پر لکھی ہوئی قیمت دکاندار کو دے کر وہ اشیاء لے کر چلا گیا۔ اس صورت میں عائد بن کے درمیان کسی بھی قسم کی بات چیت زبان سے نہیں ہوئی۔

فقہاء کی اصطلاح میں دونوں قسموں کو "بیع تعاطی" یا "بیع معاوضہ" کہا جاتا ہے۔ بصورت فقہاء کے نزدیک تمام اشیاء میں بیع تعاطی کی دونوں قسمیں جائز ہیں۔ البتہ امام شافعی کے مشہور مذہب کے مطابق بیع تعاطی جائز نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک بیع ایجاب و قبول پر موقوف ہوتی ہے، اور بیع تعاطی کے اندر ایجاب و قبول دونوں یا ایک موجود نہیں۔ لیکن کتب شافعیہ کی طرف مراجعت کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بیع تعاطی کے کسب کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔

۱۔ ایک قول یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک بیع تعاطی تمام اشیاء میں باطل ہے، اور اس کے اربعہ بیع متفقہ نہیں ہوتی۔ یہ ان کا مشہور مذہب ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ معمولی اشیاء میں بیع تعاطی جائز ہے لیکن قیمتی اور نفیس اشیاء میں بیع تعاطی

- جائز نہیں۔ یہ علامہ ابن سرتج اور زبانی رحمہ اللہ علیہ کا قول ہے۔ (۱)
- منفی میں سے اور بشری کا بھی یہی قول ہے۔ (۲)
- ۳۔ جن چیزوں میں بیع تو عملی کا عرف جاری ہے ان میں بیع غامض جائز ہے، ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں جائز نہیں۔
- ۴۔ یہ وہ قول ہے کہ بولوگ "بیع معاوضہ" سے واقف ہیں جیسے عام آدمی اور تاجر وغیرہ ان کا بیع معاوضہ کرنا جائز ہے اور بولوگ بیع معاوضہ سے پوری طرح واقف نہیں ان کو تلفظ کے بغیر بیع کرنا درست نہیں ہے۔ (۳)
- ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا مذہب رائے یہ ہے کہ تمام اشیاء میں تو عملی کے نزدیک بیع منعقد ہو جاتی ہے، بشرطیکہ یہ عقد تاجر کی رضامندی کے ساتھ طے پائے۔ مذہب جمہوری دلیل کے طور پر یہاں صرف علامہ ابن قدامہ کی عبارت نقل کرتے ہیں جو انشاء اللہ کافی روشنی ہوگی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں "ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے بیع کو حلال قرار دیا اور اس کی کیفیت بیان نہیں فرمائی، چنانچہ جس طرح دوسرے معاملات مثلاً "قبضہ" "اموال" اور "تفویض" کے مسئلے میں عرف کی طرف رجوع کیا ہے، یہاں بھی عرف کی کیفیت معلوم کرنے کے لئے بھی عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، چنانچہ عرف کے ذریعہ معلوم ہوا کہ مسلمان اپنے بازاریوں میں اس طرح سے بیع کا معاملہ کرتے ہیں اور بیع کا یہ طریقہ اس کے ارمیان معلوم اور مشہور ہے۔ البتہ بیع فی اس قسم پر شرطیت کے بعض احکام کا اوروہ اس سے اور ان وشرایط سے اپنی جگہ پر برقرار رکھی رکھا ہے، لہذا اپنی رائے سے بیع فی اس قسم میں تغیر اور تبدیلی کرنا جائز نہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے درمیان اس بیع کا شکی سے شیون کے باوجود اس میں ایجاب و قبول کا استعمال ثابت اور منقول نہیں، اگر ایجاب و قبول اس بیع میں استعمال کرتے تو یہ بات ضرور مشہور ہو جاتی، اور اگر ایجاب و قبول کا تلفظ بیع کے اندر شرط کا دہرہ رکھتو اس صورت میں اس قسم کو آگے دوسروں تک پہنچا، واجب ہو جاتا، اور صحابہ کرام سے اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ جو بات آگے پہنچنا واجب ہو اس کو نقل کرنے میں کسی اور غفلت سے کام لیتے۔
- ۵۔ دوسری طرف بیع ان معاملات میں سے ہے جن میں عموم بلوی پایا جاتا ہے،

(۱) مشلی ایجنٹ انٹرنیٹ، (۲) فتح القدیر، ۳۵۹، (۳) مشلی ایجنٹ، ص ۵۰۰۔

لہذا اگر بیچ کے اندر ایجاب و قبول کا قلعہ شرط کے درجے میں ہوتا تو حضور اقدس ﷺ اس کو ضرور اس طرح واضح کر کے بیان فرماتے کہ وہ حکم غلطی نہ رہتا، اس لئے کہ اگر یہ ایجاب و قبول کا قلعہ بیچ کے اندر شرط ہوتا تو پھر اس کے نہ ہائے جانے کی صورت میں بہت سے معاملات فاسد ہو جاتے، اور پھر اس کے نتیجے میں باطل طریقے پر ماں کھانے کی نوبت آ جاتی، اور ہمارے ملک کی حد تک حضور اقدس ﷺ یا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے اس بارے میں کوئی روایت موجود نہیں ہے۔

اور چونکہ ہر زمانے میں لوگ بازاروں کے اندر بیچ و خرید کے معاملات کرتے آ رہے ہیں اور ہمارے کائنات میں پہلے کسی نے بھی بیچ کے اس طریقے کی مخالفت نہیں کی، اس لئے اس کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے۔ اسی طرح یہ دہ یہ صدقہ وغیرہ میں بھی ایجاب و قبول کا حکم غلطی ہے کہ زبان سے ان کا قلعہ ضروری نہیں، چنانچہ حضور اقدس ﷺ اور صحابہ کرام سے بھی ان معاملات میں ایجاب و قبول کا استعمال کرنا متحول نہیں، حالانکہ حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حجۃ اور دوسرے مقامات کے بہت سے دیایا بیٹیں کیے گئے۔ اور لوگ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی بادی کے دن حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں دہ یہ بیچ کر کے کواہیت دیتے تھے۔ (مطلوع علیہ)

صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں کوئی شخص کھانا لاتا تو آپ ﷺ لانے والے سے سوال کرتے کہ یہ دہ یہ ہے یا صدقہ ہے؟ اگر لانے والا جواب میں کہتا کہ یہ صدقہ ہے تو آپ اپنے صحابہ کرام سے فرماتے کہ آپ لوگ تناول فرمائیں، اور آپ خود تناول نہ فرماتے۔ اور اگر جواب میں یہ کہنا جاتا کہ یہ دہ یہ ہے تو اس وقت آپ اپنے ہاتھ سے لوگوں کو اس کے کھانے کا اشارہ فرماتے اور خود بھی ان کے ساتھ بیٹھ کر کھاتے۔

حضرت سہیل بن خالد رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ ایک مرتبہ وہ کچھ کھجوریں حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں لائے، اور آکر کہا کہ میں نے یہ دیکھا کہ آپ اور آپ کے صحابہ اس کھجور کے زیادہ حقدار ہیں، اس لئے میں صدقہ کی کچھ کھجوریں آپ کی خدمت میں لایا ہوں۔ حضور اقدس ﷺ نے ان کی بات من کر سمجھا کہ کرام سے فرمایا کہ آپ لوگ کھالیں۔ آپ ﷺ نے وہ کھجوریں نہیں کھائیں۔ پھر دوبارہ

بھجوریں آپ بلچھم کی خدمت میں لائے اور عرض کیا کہ میں نے دیکھا کہ آپ صدق نہیں کھاتے ہیں، اس لئے یہ بھجوریں آپ کے لئے دیے الیا ہوں۔ اس وقت حضور اقدس بلچھم نے "بسم اللہ" پڑھی اور ان کو کھایا۔

دیکھئے ان احادیث میں نہ تو حضور اقدس بلچھم سے قول کا تلفظ کرنا منقول ہے اور نہ یہ منقول ہے کہ آپ نے "ایجاب" کے تلفظ کا حکم دیا ہو، بلکہ آپ بلچھم نے صرف یہ معلوم کرنے کے لئے سوال کیا کہ وہ صدق ہے یا جہ ہے؟ اور اگر روایات میں ایجاب و قول کا تلفظ منقول نہیں، بلکہ "معاطۃ" کے طور پر وہ معاہدہ مکمل ہو گیا۔ اور فریقین کے درمیان رضامندی سے ساتھ جدائی ہوئے اس بات کی کافی دلیل ہے کہ یہ معاہدہ درست ہو گیا، اس لئے کہ اگر ان معاملات میں ایجاب و قول کا تلفظ شرط ہوتا تو اس صورت میں لوگوں کو دشواری پیش آ جاتی، اور مسلمانوں کے بہت سے معاملات فاسد ہو جاتے، جس کے نتیجے میں ان کے اکثر اموال حرام ہو جاتے۔ دوسرے اس لئے کہ ایجاب و قول کا متحدہ تو فریقین کی رضامندی کا اظہار ہے، لہذا جب ایجاب و قول کے علاوہ دوسری چیز مثلاً بھادو یا تعاملی وغیرہ پائی جائے جو کسی رضامندی پر دلالت کرنے والی ہو تو اس صورت میں بھادو یا تعاملی اس ایجاب و قول کے قائم مقام ہو کر اس کی طرف سے کافی ہو جائے گی، اس لئے کہ رضامندی کے اظہار کا ذریعہ صرف ایجاب و قول نہیں ہے۔^(۱)

اسلامی بینکوں میں جاری شدہ مراحمہ کے معاملات میں

"تعاملی" کے جواز کی حد

بہر حال، یہ تو بیوع میں "تعاملی" کے حکم کے بارے میں تفصیل تھی۔ اور جمہور فقہاء کے نزدیک تعاملی جائز ہے جس کے وائل بچے عامہ امین قدامت کی مہارت میں بیان کر دینے کے۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ "تعاملی" سے صرف ان عام بیوع کے معاملات میں کام لینا چاہئے جن میں کام لینے سے کوئی شرعی قیامت لازم نہ آئے، لیکن اگر کسی مقدمہ میں "تعاملی" سے کام لینے کے نتیجے میں کوئی شرعی قیامت لازم آ جائے، یا اس کی وجہ سے جائز معاملہ کسی ناجائز معاملے کے ساتھ اشتباہ

نازم آجائے تو اس صورت میں "تعاظمی" سے احتراز کرنا لازم ہے۔ اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ آجکل اسلامی بینکوں میں جو عقود اور ایسی تعاضلی کے ذریعہ انجام دیئے جاتے ہیں وہ کسی طرح بھی درست نہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب گاہک بینک کے پاس آکر سامان یا آلات یا مشینری وغیرہ کی خریداری کے لئے بینک سے سرمایہ کاری کا مطالبہ کرتا ہے تو بینک اس کو ان اشیاء کی خریداری کے لئے سود پر قرض فراہم کرنے کے بجائے گاہک کی مطلوب اشیاء پہلے خود اپنے لئے باز رستہ خرید لیتا ہے، اور پھر وہ اشیاء مراد ہی سود پہلے پر گاہک کو فروخت کر دیتا ہے۔ لیکن مگر خود پر اکثر بینکوں میں یہ ہوتا ہے کہ بینک وہ اشیاء خود ملک خریداں لگے وہ گاہک کو اپنا دیکھتا دیتا ہے کہ قریب سے دیکھ سکیں کہ بازار سے ملاں چیز جو ان اوصاف کی حامل ہو خریدے۔ جب گاہک اس چیز پر بینک سے دیکھنے کی حیثیت سے قبضہ کر لیتے ہیں تو پھر اس کے بعد گاہک مراد ہی سود کے ذریعہ وہ چیز بینک سے خرید لیتا ہے۔

البتہ اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ گاہک بحیثیت دیکھنے کے اپنے قرائن انجام دیتے ہوئے ان اشیاء کو خریدنے کے بعد ان کا رسک بینک کی طرف منتقلی کر دے۔ اور پھر ان اشیاء کو بینک سے خریدنے کے لئے اس کو فروخت کر دے (ایجاب)۔

بعض حضرات مندرجہ بالا معاملے میں انحصار کرنے کی غرض سے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ بینک اور گاہک کے درمیان مراد ہی کا معاملہ "تعاظمی" کی بنیاد پر ہو جائے اور اس کو دوبارہ ایجاب و قبول کی ضرورت نہ ہو بلکہ جس وقت گاہک اس سامان پر بینک کی طرف سے بحیثیت وکیل کے قبضہ کرے تو اسی وقت یہ سمجھ لیا جائے گا کہ گاہک نے بینک سے وہ چیز "تعاظمی" کی بنیاد پر خود بخود خرید لی ہے۔ "تعاظمی" اگرچہ عملًا جائز ہے، لیکن مندرجہ بالا تجویز میرے نزدیک شرعاً جائز نہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ مراد ہی بلکہ مراد کو آئین اسلام میں بینک سودی قرض کے بدلے کے طور پر استعمال کر رہے ہیں، لہذا اس قسم کے معاملات اور سودی معاملات کے درمیان کوئی جوہری فرق ضرور ہونا چاہئے جو ان دونوں کو جدا جدا کر دے۔ اب ان دونوں کے درمیان جوہری فرق یہ ہے کہ سودی معاملات میں معائنہ کی اصل بنیاد "میسرہ کا ہما" ہے۔ پتا چہ بینک اسی "ہما" (کنسی کی تیزی) کی بنیاد پر کوئی خطرہ مول لے بغیر سود کا مطالبہ کرتا ہے، جبکہ "مراد ہی" کے اندر معاملہ کی اصل بنیاد وہ مالی تجارت ہوتا ہے جو بینک کی طبیعت میں ہوتی ہے اور جس کو بینک اپنی ملکیت اور اپنے ضمان میں آنے کے بعد گاہک کو فروخت کرتا ہے، لہذا دونوں کے درمیان یہ عملی فرق کا ہونا ظاہر ہے کہ مراد ہی کے اندر اس سامان پر کوئی مدت چاہے وہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، ایسا ضروری چاہئے جس میں دو سامان

بینک کی ملکیت و دار اس کے حق میں ہو۔ مگر اس طرح کے اندر وہ سامان تیار ہو جائے تو وہ بینک کا نقصان ہو گا۔ چنانچہ بینک کے نو مسلم مال کے ضمان کا مقابلہ کرے گا اور تناسل پر کسی منافع کا مقابلہ کرے گا۔ مگر عملی طور پر یہ صورت نہ ہو تو اس صورت میں بینک کو حاص ہونے والا نفع رجحان منہ بھرنے میں داخل ہو کر بھی حدیث حرام ہو جائے گا۔

لہذا اگر ہم سراسر کے اندر بھی "تعاظمی" کو جائز قرار دیتے ہوئے یہ کہہ دیں کہ جس وقت گاہک نے بینک کا دیکھنا شروع کر دیا اور مال خرید کر اپنے قبضے میں لے لیا، اس وقت خود بخود تعاظمی کی بنیاد پر بینک اور گاہک کے درمیان بھی بیع مکمل ہو گئی تو اس صورت میں سودی معاملات اور سراسر کے درمیان جو فرق ہے وہ بھی ختم ہو جائے گا اور عملی طور پر یہ صورت ہو جائے گی کہ بینک نے گاہک کو رقم دے دی اور کسی بھی طرح ملکیت کی ذمہ داری اور ضمان کا خطرہ مول لے لے بغیر گاہک سے زیادہ رقم کا مقابلہ کر دینا۔

زیر بحث مسئلے میں "تعاظمی" کے عدم جواز کی ایک وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ "تعاظمی" کے اندر اگرچہ بیع اور قبول کا تلفظ شرط ضروری نہیں ہوتا لیکن فریقین کا مجلس میں حاضر ہونا اور ایک کا دینا اور دوسرے کا قبضہ کرنے پر شرط ضروری ہے، جبکہ زیر بحث تجویز میں بیع خود بخود منعقد ہو جائے گی و نہ ایک شخص نے گاہک کو دینا ہی دوسرا شخص قبضہ کرے گا، اور فقہ کا مشہور اصول ہے کہ ایک ہی شخص بیع کی دونوں طرف کا ذمہ دار نہیں بن سکتا ہے (جبکہ زیر بحث معاملے میں ایک ہی شخص یعنی گاہک دونوں طرف کا ذمہ دار بن دیتا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ بینک اور گاہک کے درمیان تعاظمی کی بنیاد پر مقدمہ ناجائز نہیں ہے۔



بیع الاستحرار

یہ مقالہ بیع بالاعمال کا حصہ ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ نے کویت میں منظر ہونے والے سیمینار میں پیش کیا۔ یہ مقالہ "بحث" میں شائع ہوا ہے۔ حضرت مولانا صاحب رحمہ اللہ ممکن صاحب نے اس کا ترجمہ کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بیع الاستحراق

فقہی اعتبار سے "بیع الاستحراق" "استحراق اموال" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: تھوڑا تھوڑا کر لینا۔ اور فقہاء کا فریقین کی اصطلاح میں "بیع الاستحراق" یہ ہے کہ کوئی شخص دکاندار سے اپنی ضرورت کی اشیاء و کثافہ تھوڑی تھوڑی کر کے لیتا رہے، اور ہر مرتبہ چیز لیتے وقت دکاندار کے درمیان نہ تو بیجااب و قبول دیتا ہے اور نہ ہی بھادہ دیتا ہے۔

پھر "بیع الاستحراق" کی دو قسمیں ہیں:

- ۱۔ پہلی قسم یہ ہے کہ مالین کی قیمت بعد میں دئی جائے۔
 - ۲۔ دوسری قسم یہ ہے کہ زمان کی قیمت پہلے ہی دکاندار کو ملے دی جائے۔
- جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے، اس کو علامہ صلیبی نے در مختار میں ان الفاظ سے ذکر کیا ہے:

"ما یستمرہ الا من من البیاع اذا حاسب عنی الله تنہا بعد استهلاكه"

یعنی "بیع الاستحراق" یہ ہے کہ انسان دکاندار سے تھوڑی تھوڑی چیز لیتا رہے، اور ان اشیاء کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی قیمت کا حساب کر کے ادا کر دے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان دکاندار کے ساتھ یہ سمجھوتہ کرنے کہ جب کبھی اس کے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوگی وہ اس کی دکان سے منگوائے گا، چنانچہ جب اس شخص کو اپنے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس کی دکان سے منگوا لیتا ہے، اور دکاندار اس کی مطلوبہ اشیاء بیجااب و قبول کے بغیر لارہی بھادہ دتا اور قیمت کے ذکر کے بغیر اس کو دے دیتا ہے، اور وہ شخص اس چیز کو اپنی ضرورت میں استعمال کر لیتا ہے، اور پھر ایک ماہ کے اندر جتنی اشیاء وہ دکان سے لیتا رہے، مہینے کے آخر میں اس کا حساب ہو جاتا ہے، اور وہ شخص یک مشت تمام اشیاء کی قیمت ادا کر دیتا ہے۔

فقہ کے مشہور قواعد کی رو سے بیع کی یہ صورت ناجائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ بیع اس وقت منعقد ہوگی جب وہ چیز مشتری نے دکاندار سے وصول کرنی تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ شخص مجھول کے ساتھ بیع منعقد ہوگی، اس لئے کہ اس موقع پر دکاندار اور مشتری کے

درمیان نہ تو بجا و نہ ناجائز ہوتا ہے لارٹ کی ٹین کا کوئی ذکر ہوتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ بیچ اس وقت منعقد ہوگی جب مہینے کے آخر میں جس سب کا تعین ہوگا، جبکہ اس وقت وہ چیز اشتہال کے بعد ختم ہو چکی ہوگی تو اس صورت میں دو چیزیں لازم آئیں گی، ایک خرابی تو یہ لازم آئے گی کہ اس چیز کی بیچ منعقد ہونے سے پہلے ہی مشتری میں چیز کو "تھوڑا کر کے ختم کر"ے گا۔ دوسری خرابی یہ ہوگی کہ عدم چیز کی بیچ مازہ پر ہے کی۔ انہی خرابیوں کی وجہ سے بعض فقہاء نے "بیچ الا تجزأ" کو ناجائز قرار دیا ہے، چنانچہ ہم فقہاء میں فقیہ کا مذہب یہی ہے، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

"اما اذا ائحد من الشا روع بمطافئة و اجم شفعف ببيع من روبا ائحد بشفعة لم يذاد، كذا يصفه كثير من الناس، فهذا باطل، ولا خلاف انه ليس ببيع لعطى الا مع ائطافه، ولا يحد يذا فهو باطل، وليعلم هذا وليحذر منه، ولا تعتبر بكثرة من بعده، فان كثيرا من الناس ينادون هذا صحيح من فتا ح مرة بعد مرة من غير مبد يحد ولا مع ائطافه ثم بعد ذلك ينادون به و يحطيه ليعوضوا وهذا محل خلاف لما ذكرناه (۱)۔"

یعنی اگر کوئی شخص (روا عدا) سے کوئی چیز لے اور اس کی قیمت اس کو نہ دے اور دونوں (بائن) اور مشتری مازہ پر سے بیچ کا تذکرہ بھی نہ کریں، بلکہ دونوں پر بیت کر لیں کہ کسی چیز کی نام باز کی قیمت پر اس کی بیچ ہو رہی ہے، جیسا کہ اکثر لوگ اس طرح کا معاملہ کرتے ہیں تو بیچ کی یہ صورت بلا اختلاف باطل ہے، اس لئے کہ یہ نہ تو قطعی بیچ ہے اور نہ ہی معاوضہ میں داخل ہے، اور جب کسی بیچ کے اندام کا شمار نہیں ہے تو یہ بیچ کی صورت باطل ہوگی۔ بیچ کی اس قسم کا ختم جانے کے بعد اس سے احتراز کرنا چاہئے، اور لوگوں کے درمیان اس بیچ کا کثرت سے پایا جانا نہیں، جو کہ اس میں نہ ڈالنے، نہ لینے، نہ بہت سے لوگ دکانداروں سے وقتاً فوقتاً بیچ لفظی اور معاوضہ کے بغیر، جی ضرورت کی اشیاء بیچتے رہتے ہیں۔ پھر کچھ مدت کے بعد آپس میں حساب کر لیتے ہیں اور دکاندار ان اشیاء کا حادفہ دے دیتے ہیں۔ یہ صورت بلا اختلاف باطل ہے۔"

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ "بیچ تراعی اور تجزأ" کے بارے میں شوافع کا مسلک زیادہ دونوں میں سے نہیں ہے۔ لیکن فقہاء شوافع ہی کی ایک جماعت بیچ کی ان دونوں قسموں کے جواز کی قائل ہے۔ ان

میں سے ایک امام غزالی بھی ہیں۔ چنانچہ علامہ ربانی فرماتے ہیں

”ثم لا يستحب من ابتاع مطلقا بطلان حلت له بفقد الشيء من ماله“

عمر بن الخطاب رضي الله عنه - عني جواز المصروف (۱۱)

”کسی دکاندار سے تموز اٹھوڑا لینا یا بالائطاق بطل ہے اس لئے کہ اس میں

قیمت متعین نہیں کی جاتی، البتہ امام غزالی نے بیع معاظاۃ کے جواز کی بناء پر اس پر

بھی تسامح سے کام لیتے ہوئے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے۔“

علامہ شریعی ظہیب فرماتے ہیں:

”واحد الحديث من لبيع عني مرسى احدكم ان يقول اعطني

بكذا الحد او حبرا مثلا وهذا هو المثل المصروف له مضمونه بفسده

ورمى به ثم بعد مدة يحضره ويزدني ما اجمع عليه، فهذا محروم

بفسده عند من يحوز المعاظاۃ بهما راه

والثاني ان ينضم مضمونه من غير مرسى من مخلص كاعطى رطل حبر

او لحم مثلا فهذا محتمل وهذا ما راى العلامة بفسده ومعها المصنف

(بسی شوری رحمہ اللہ)۔ (۱۲)

”یعنی بیچنے والے سے ضرورت کی اشیاء لینا دو طرح سے ہوتا ہے: ایک یہ کہ

خریدنے والا مثلاً یہ کہے کہ مجھے اتنے کا گوشت یا روٹی دے دو۔ عام طور پر یہی

صورت ہوتی ہے، چنانچہ بیچنے والا اس کو اس کی مطلوب اشیاء دے دیتا ہے اور

خریدنے والا اس چیز پر بعد کر کے اس پر رضامندی کا اظہار کر دیتا ہے، پھر کچھ

مدت کے بعد اس کا حساب ہو جاتا ہے اور خریدنے والا اتمام واجب الاداء رقم ادا کر

دیتا ہے۔ میرے خیال میں جو حضرات فقہاء بیع معاظاۃ کے جواز کے قائل ہیں، ان

کے نزدیک یہ صورت بھی طور پر درست ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خریدنے والا قیمت کا ذکر کیے بغیر دکاندار سے اپنی

مطلوبہ اشیاء طلب کرتے ہوئے مثلاً یہ کہے کہ مجھے ایک رطل گوشت یا روٹی دے دو

(چنانچہ بیچنے والا اس کو مطلوبہ اشیاء دے دیتا ہے) اس صورت کے جائز ہونے میں

اشکال ہے، البتہ امام غزالی اس کے جواز کے قائل ہیں، اور مصنف (یعنی علامہ

نوہی رحمۃ اللہ علیہ: اس کے عدم جواز کے قائل ہیں۔
 لکھیے کہ کتب میں ”بیع الاخر“ کی دوسری قسم کا ذکر ملتا ہے، جس میں قیمت پہلے ادا کر دی جاتی ہے، چنانچہ نام مالک شرط میں تحریر فرماتے ہیں:

”ولا بأس في بضع رسول الله - نرحم - ثم يحد منه بربع فونست و
 يكسر معلوم سلعة معلومة فذالعمدكن في ذلك سعر معلوم وفنست اربع
 اشد ذلك - من كن يوم اهدى لا يحد منه عمر بفنست اربعه يكسر مره ولم
 يخرق اعطى بيم وسوم“ (۱)

”اگر ایک ٹھکانے دار کے پاس ایک درام رکھو اور اسے اور پھر اس دکاندار سے اس
 دہرے کے تھکانے پر چوتھی: اس کے خاص حصے کے عوض کوئی چیز خرید لے تو یہ صورت
 جائز ہے، لیکن اگر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہو اور خریدنے والا یہ کہے کہ میں تم سے
 جو چیز خریدوں گا، وہ اس دن کے بھاؤ کے حساب سے خریدوں گا تو یہ صورت
 جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں دھوکہ پایا جارہا ہے۔ کیونکہ قیمت ٹھکانے پر مبنی رہتی
 ہے، اور حقیقت یہ کہ کسی ایک قیمت پر اتفاق کر کے جدا نہیں ہوئے (بلکہ قیمت کے
 قیمن کے بغیر دونوں میں جدائی واقع ہوئی ہے)۔“

مندرجہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ، لکھیے کے نزدیک ”اخر“ کے ثبوت نہ ہونے کی وجہ
 قیمت کی جہالت ہے، اس میں کوئی فرق نہیں کہ قیمت پہلے ادا کر دی گئی ہے یا بعد میں ادا کی جائے گی۔
 اس حد تک، لکھیے اکثر شوافع کے ساتھ متفق ہیں۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک اس مسئلے میں مختلف روایتیں ہیں، چنانچہ ان کے
 ”فتاویٰ و تہجد“ میں فرماتے ہیں:

”قال ابو داود في مسنده: ان في الشراء ولا يمسى النفس مبحث احمد
 سنبل عن الرحي: دعت الى فخر فباحد منه انشئ بعد الفتي: ثم
 يحد منه بعد ذلك قال: فوجوز لا يكون بعد ذلك: ثم: فان اوداؤك: وقيل
 لاحد: يمكن البيع - اعتد؟ قال: لا -“

”قال الشرح لمحي قسبي: وطهر هذا انه: لا فخر على الفخر بعد فخره
 المبيع والمصرف فيه: وان البيع لم يكن وقت فخره: وضما كان وقت

الحساب وان عدا صفة طبع بلعہ (۱)

”امام ابو داؤد ان مسائل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یہ باب ان چیزوں کے بیان میں ہے جن کو خرید یا جائے اور ان کی قیمت بیان نہ کی جائے۔ امام احمد بن حنبل سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص دکاندار سے ضرورت کی اشیاء کو توافر کا لیے رہتا ہے اور آخر میں حساب کر لیتا ہے۔ امام احمد نے جواب میں فرمایا کہ میرے خیال میں اس میں کوئی حرج نہیں۔ امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ دوبارہ امام احمد سے سوال کیا گیا کہ کیا یہ بیع اسی وقت منع ہو جائے گی؟ انہوں نے جواب میں فرمایا: نہیں۔ شیخ علی الدین فرماتے ہیں کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں حضرات نے بیع پر قبضہ ہوا اس میں تصرف کے بعد اس کی قیمت پر اعتنائی کر لیا تھا اور یہ بیع صحیح پر قبضہ کے وقت منع نہیں ہوگی بلکہ حساب کتاب کے وقت منع ہوگی، اور یہ بیع بازاری قیمت کے مطابق درست ہو جائے گی۔“

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ حاکم کے نزدیک ”بیع لا اعتراء“ کے جائز ہونے کی روایت بازاری قیمت پر مبنی ہے، لہذا اس مسئلے میں ابن کی روایتیں ہو گئیں۔ جہاں تک انسان کا قفل ہے تو متاخرین حنفیہ نے ”بیع لا اعتراء“ کے جوہر کا فتویٰ دیا ہے، اگرچہ دکاندار سے سامان لینے وقت قیمت کا کوئی ذکر نہ ہو۔ دو حکام میں ہے:

”ما یستجرہ الانسان من البیاع اذا حاسبه علی اثمانها بعد استهلاكها حازت حسناً“ (۲)

”انسان دکاندار سے تھوڑی تھوڑی چیزیں خریدتا رہتا ہے اور ان کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی قیمت کا حساب کرتا ہے۔ یہ معاملہ اتمحناً جائز ہے۔“ علامہ ابن قیم فرماتے ہیں:

”وصما تسلم محاسبه واحر جوء عن هذه القاعدۃ ما می تقبیح: الاشیاء فی توخذ من قبایع علی وجه الخرج کما هو العادة من غیر بیع کالعمد من والتمس والزیوت ونحوها ثم لست نقابا بعد ما تعددت صبح له فیجوز بیع المعلوم هنا۔“ (۳)

(۱) مسند احمد، ۳۰۵/۵۔ (۲) مختار معراج رکن، ۵۱۶/۳۔

(۳) المحرر الرائق، ۲۵۹/۵۔

"بیع کی دو صورت جس میں ملّا، منقبہ نے تسامیح سے کام لیتے ہوئے اس کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کر دیا ہے جو "قنبد" میں مذکور ہے اور یہ ہے کہ اگر یہ ضرورت کی وہ اشیاء جس کو وہ لوگ بغیر بیع و شراء کے ضرورت کے مطابق دکاندار سے بیچتے ہیں، جیسے دال، نمک، تھل، وغیرہ اور یہ ان اشیاء و استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی بیع کرتے ہیں یہ معاملہ بھی ہے اور اس میں "معدومہ" کی بیع جائز ہوگی۔"

اس سے ظاہر ہوا کہ خلیفہ نے نزدیک "بیع" و "اتخار" استقامتاً جائز ہے، لیکن پھر مجدد احمد ان کی نفی کے بارے میں ملّا، اختلاف کی مباحث میں مختلف ہیں، پہنچے مختلف کتابوں میں فقہاء کی عبارات کے مطالعہ کے بعد میرے نزدیک جو غلام لکھا ہے وہ مندرجہ ذیل ہے۔

دو "بیع" و "اتخار" جس میں قیمت پہلے اور آخری ہوئے، اور اصل سے خالی نہیں۔ یا تو یہ صورت ہوگی کہ جب بھی مشتری نے کوئی چیز لے لی تو وہ دکاندار اس چیز کی قیمت بیان کر دے۔ یا اس چیز کی قیمت کسی بھی طریقے سے فریقین کے محرم میں ہو۔ جو حضرات فقہاء بیع و تخلی کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک "اتخار" کی اس صورت کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، لہذا اس صورت میں ہر چیز کی بیع "تخلی" کے طور پر اسی وقت بیع منعقد ہو جائے گی جب مشتری اس چیز کو اپنے قبضے میں لے گا، البتہ قیام بیع کا حساب آخر (میںے) میں آئے ہو جائے گا۔ اس صورت میں نہ تو کسی بھول کے ساتھ بیع ہونے کی ترابی لازم آئے گی اور نہ بیع معدومہ کی ترابی لازم آئے گی۔ بیع آخری یہ صورت منقبہ، مالہ، منقبہ اور فقہاء شوافع میں موقوفہ الی اور ان سرساق رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ شوافع کے مشہور مسلک کے مطابق بیع اتخار کا جواز ایجاب و قائل کے تلفظ پر موقوف ہے۔ جیسا کہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے کہ "تخلی" میں مجبور کا مسلک رائج ہے۔

یا تو یہ صورت ہوگی کہ دکاندار ہر چیز کی قیمت یہاں نہ کرے البتہ ابتدائی وقت و شنیدی کے وقت فریقین کے درمیان یہ سمجھو ہو جائے کہ مشتری جس روز جو چیز دکاندار سے لے گا وہ اس چیز کی اس روز کی بازار کی قیمت کے حساب سے لے گا۔ اس صورت میں بیع اتخار کی یہ صورت بقدر کرنے کے ان کی بازاری قیمت پر موقوف رہے گی، اور چاروں ائمہ کے نزدیک یہ اصول معروف ہے کہ کسی چیز کی بیع اس کی بازاری قیمت پر یا قیمت مصلیٰ یا کسی ہوگی قیمت پر اس وقت تک جائز نہیں ہوتی جب تک مجلس کے اندر کسی فریقین و متعین طور پر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہو جائے۔ البتہ مسلک شافعیہ

اور متاثرہ کے مسلک کی ایک روایت یہ ہے کہ بازاری قیمت پر بیع درست ہو جائے گی۔ جہاں تک شائع کے مسلک میں اس روایت کا تعلق ہے تو امام رافعی کی طرف یہ روایت منسوب ہے۔ چنانچہ امام نووی نے اس روایت کو ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے:

”وذكر في الرسمى وجه ذلك انه صحيح مطلقا عندنا من معرفة حديثه
في بعض هذه المسائل كقول من قال: لا بأس ببيع البعير في كل جمعة
لأنه في الحال مجهول ومما ضعف شاذ“

امام رافعی نے تصریح کی صورت یہ بیان کی ہے کہ بیع کی یہ صورت مطلقاً درست ہے، اس لئے کہ قیمت معلوم کرنا ممکن ہے، مثلاً کوئی شخص بے کے میں چھبیس گدے کا یہ بیع کرے کہ ہر صاع ایک درہم کے حساب سے فروخت کرتا ہوں تو یہ بیع درست ہے اگرچہ فی الحال اس بیع کی کل قیمت مجہول ہے، البتہ یہ قول ضعیف اور شاذ ہے۔ (۱)

جہاں تک متاثرہ کے مسلک میں اس روایت کا تعلق ہے تو یہ روایت امام احمدی بھی ایک روایت ہے جس کو علامہ شیخ تقی الدین نے اختیار کیا ہے۔ (۲) اور ما قبل میں ہم علامہ تقی الدین کی عبارت نقل کر چکے ہیں۔ اسی طرح علامہ ابن القیم بھی اس بیع کے جواز کے قائل ہیں اور فرماتے ہیں کہ امام احمدی سے اس کا جواز منسوب ہے اور ان کے شاگرد ابن تیمیہ نے بھی اس کے جواز کے قول کو اختیار کیا ہے۔ (۳)

بہر حال، اس موضوع پر فقہاء کی عبارات اور ان کے دلائل دیکھنے کے بعد جو حقیقت میرے سامنے واضح ہوئی، وہ یہ ہے کہ اشیاء کی دو قسمیں ہیں

پہلی قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی اکائیوں کے بدلنے سے ان کی قیمت میں تبدیلی آ جاتی ہے اور کسی منصف اور معلوم پیمانے کے ذریعہ اس کی قیمت متعین کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً کوئی تاجر اس چیز کو اس روپے میں فروخت کرتا ہے جبکہ دوسرا تاجر اسی چیز کو اسی وقت دس روپے سے کم یا زیادہ میں فروخت کرتا ہے۔ لہذا ابن قیما کا مسلک یہ ہے کہ ”بازاری ہذا“ پر کسی چیز کو فروخت کرنا حرام ہے، ان کا مقصد یہ ہے کہ پہلی قسم کی اشیاء میں اس طرح فروخت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ ”بازاری ہذا“ (جبکہ قاعدین کو ان اشیاء کی بازاری قیمت معلوم نہ ہو) کی اصطلاح ان اشیاء کے حق میں غیر مستعملہ اور

(۱) المجموع شرح المنہج، ۳۹۹، ۴۰۰۔

(۲) انصاف للرازی، ۳۷۳۔

(۳) اعلام الموقعین، ۳۰۰۔

یا پائیدار ہے، انڈیا بازاری بھاد پر عقد کرنے کی صورت میں جس میں میل رہے گا اور یہ جہالت منقصی الی التزاع ہوگی۔

دوسری قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی ذوقا کاتبوں میں تفاوت اور فرق ہوتا ہے اور یہی قیمتوں میں فرق ہوتا ہے، اور ان اشیاء کی قیمتوں کو کسی معلوم پیمانے کے ذریعہ اس طرح تخمین کیا جاسکتا ہے کہ ہر شخص اس کی قیمت آسانی سے معلوم کر سکتا ہے اور اس کی قیمت کو اس پیمانے پر منطبق کرنے میں کسی غلطی یا جھگڑے کا بھی احتمال نہیں رہتا۔ لہذا جو حضرات فقہاء "بازاری بھاد" پر فروخت کرنے کے جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہی دوسری قسم کی اشیاء مراد ہیں، اس لئے کہ ان اشیاء کی بیچ کے وقت قیمت کے طے کرنے میں کسی مضبوط پیمانے کا بیان کر دینا تھا قیمت بیان کر دینے کے قائم مقدم ہو جائے گا اور اس میں ایسی جہالت باقی نہیں رہے گی جو منقصی الی التزاع ہو۔ چنانچہ امام محقق علامہ ابن ہمام اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ومما لا یجوز بیعہ بہ: فیریع بغیرہ، او یباع حل بہ او یباع نریدہ، او تعبت
لو عراس مدہ او یباع اشترہ او یبذل ما یشتري فلاح لا یجوز ... وکذا لا
یجوز مثل ما بیع الناس الا ان یکون شیا لا یتفاوت کالغیر
واللحم۔" (۱)

"وہ صورتیں جن میں بیچ جائز نہیں وہ یہ ہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں اس کو اس کی قیمت پر فروخت کرتا ہوں، یا میں اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں جس قیمت پر مجھے پڑی ہے، یا اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں جس پر تم خریدنا چاہتے ہو، یا جس قیمت کو تم پسند کرو، یا اس کے واسطے کہ مال پر فروخت کرتا ہوں، یا جس قیمت پر اس نے خریدا، یا اس کی قیمت خرید کی مثل پر فروخت کرتا ہوں، یہ صورتیں جائز نہیں۔
اسی طرح یہ صورت بھی جائز نہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں اس قیمت مثل پر فروخت کرتا ہوں جس پر لوگ خرید و فروخت کرتے ہیں، لہذا یہ کہہ دینا صحیح نہیں جو جس کی اکائیوں میں فرق نہیں ہوتا جیسے مدنی اور گوشت۔"

غلام ابن علی نے بھی اس قسم کی عبارت صاحب "المواکفی" سے نقل کرتے ہوئے ذکر کی ہے، چنانچہ فرمایا:

"وشرح یحییٰ بن لو کن الناس مجهولاً کالبیع غبیضہ او براس مدہ او یباع

امشراہ لو بمنزل ما امشراہ فلاں ومنہ ایضا ما لو سلعہ بمنزل ما یبع

الناصر الا ان یکون شیئا لا یندوت (۱)

”اور اس حکم سے وہ بیچ بھی خارج ہوگی جس میں شے مجہول ہو مثلاً اس چیز کی قیمت پر بیچ کرنا، یا اس کے رأس المال پر بیچ کرنا، یا اس قیمت پر بیچ کرنا جس پر بائع نے اس کو خریدا تھا، یا ملاں شخص نے جس قیمت پر خریدا تھا اسی قیمت پر بیچ کرنا

اور یہ صورت بھی ناجائز ہے کہ بائع یہ کہے کہ جس قیمت پر لوگ بازاروں میں اس کو فروخت کر رہے ہیں اس پر فروخت کرتا ہوں، البتہ اس آخری صورت میں بیچ اس وقت جائز ہے جبکہ وہ چیز ایسی ہو کہ اس کی قیمت اکائیوں میں تفاوت نہ پایا جاتا ہو۔“

میرے خیال میں یہ رائے اعتدال سے زیادہ قریب اور حنفی اصولوں کے زیادہ موافق بھی ہے، اس لئے کہ ایسی جہالت شے جو منہی الی الزناح ہو، بیچ کے جواز میں مانع ہوتی ہے لیکن جب ایک مضبوط پیمانے کی تعیین کے بعد زناح کا احتمال ہی ختم ہو گیا اور مانع مرتفع ہو گیا تو اب بیچ جائز ہو گئی۔

موجودہ دور میں بہت سی اشیاء ایسی ہیں کہ ان کی قیمت مثل کو ایک شخصین بیانے کے ساتھ اس طرح ایڈجسٹ کیا جاسکتا ہے کہ اس کے بعد اس کو تحقیق دینے میں کسی زناح کا احتمال باقی نہیں رہتا، لہذا اس قسم کی اشیاء میں معاملہ درست ہو جائے گا اور بازاری بھاد کی بنیاد پر ان اشیاء میں ”بیچ“ کا التزام بھی جائز ہوگی۔

مثلاً آجکل اخبارات بیچنے والوں کے ساتھ لوگ معاملہ کرتے ہیں کہ اخبار بیچنے والا روزانہ صبح ایک اخبار خریدنے والے کے گھر میں اس خیال سے ڈال جاتا ہے کہ مہینے کے آخر میں اخبار کی خوردہ قیمت (رنیبل پرائز) کی بنیاد پر حساب ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات مشتری کو پتہ بھی نہیں ہوتا کہ اس اخبار کی خوردہ قیمت کیا ہے؟ لیکن اخبار کی رنیل پرائز اس طرح منسب ہے کہ لوگوں کے بدلنے سے اس کی قیمت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ہاں بعض اوقات یہ تو ہوتا ہے کہ مہینے کے چھ میں اس کی قیمت بدل جاتی ہے لیکن یہ تبدیلی تمام خریداروں کے حق میں ہوتی ہے، کسی خاص خریدار کے حق میں نہیں ہوتی، لہذا اخبار کی قیمت کی تعیین میں کسی بھی قسم کے زناح کی کوئی صورت موجود نہیں۔ لہذا جس وقت اخبار بیچنے والا خریدار کے گھر میں اس کے قسم یا اس کی اجازت سے اخبار ڈالے گا اسی وقت بازاری قیمت پر

بیع منقذ ہو جائے گی اور مینے کے آخر میں سب کا تصفیہ ہو جائے گا۔ بہر حال یہ استعجالی دوسری قسم کی مثال تھی جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے۔

اس تفصیل سے ظاہر ہو گیا کہ بیع الاستعجال کی دوسری قسم میں بیع ہر مرتبہ اس وقت منقذ ہو جاتی ہے جس وقت مشتری بیچنے پر قبضہ کر لیتا ہے، بشرطیکہ اس چیز کی قیمت کسی معلوم پیمانے کے ساتھ اس طرح منسلک ہو کر ثمن کی عین کے سلسلے میں آجی میں کسی بھی قسم کے نزاع کا اندیشہ باقی نہ رہے۔ لیکن اگر اس بیچ کی قیمت اس طرح کی معیار کے ساتھ منسلک نہیں ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت بیع منقذ نہیں ہوگی۔ اس صورت کا شرعی قسم تیسری قسم کے بیان میں اللہ تعالیٰ کے آجائے گا۔

بیع الاستعجال کی تیسری قسم جس میں قیمت

بعد میں ادا کی جاتی ہے

بیع الاستعجال کی تیسری قسم یہ ہے کہ چیز بیچنے وقت اس کی قیمت معلوم نہ ہو اور نہ ہی معاد کرتے وقت مقررین کے ذہن میں کوئی ایسا معیار ہو جس کی بنیاد پر ثمن کی تحدید اس طرح ہو جائے کہ اس کے بعد نزاع کا اندیشہ نہ رہے، بلکہ مقررین اپنی اپنی رائے کے ساتھ معاد کریں اور ثمن سے بالکل تعرض ہی نہ کریں۔ اس صورت میں چونکہ سامان پر قبضہ کرتے وقت ثمن بالکل مجہول ہے اور یہ ایسی حالت فاحشہ ہے جو قطعی الی التزاع ہو سکتی ہے، اس لئے سامان لینے کے وقت تک بیع منقذ نہیں ہوئی اور مینے کے آخر میں حساب کے تقصیر تک یہ بیع فاسد رہے گی، البتہ تاخیرین منبذ فرماتے ہیں کہ جب مینے کے آخر میں تصفیہ کے وقت ثمن پر دونوں اتفاق کر لیں گے تو اس وقت یہ بیع درست ہو جائے گی۔

پھر بعض فقہاء نے فرمایا کہ تصفیہ کے وقت ہی یہ معاد بیع کی صورت اختیار کر لے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ جب ان اشیاء کی صحیح قیمت تصفیہ کے وقت مقررین کے سامنے آگئی اس وقت بیع منقذ ہوگی۔ البتہ اس پر احوال ہوتے ہیں کہ مشتری دکاندار سے جو اشیاء مینے بھر تک لیتا رہا ہے ان میں سے اکثر اشیاء کو استعمال کر کے و ختم کر چکا ہے اور اب تصفیہ کے وقت ان اشیاء کا وجود ہی باقی نہیں رہا تو اب ان اشیاء کی بیع کیسے درست ہوئی جو معدوم ہو چکی ہیں۔

بعض فقہاء نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ اگرچہ یہ معدوم کی بیع ہے لیکن عرف یا تعامل یا عموم بلوی کی بنیاد پر احتجاجاً اس قسم کی بیع جائز ہے۔ یہ علامہ ابن نجیم کا موقف ہے اور بحر الرافق اور "الاشیاء والاعراض" میں موجود ہے جیسے کہ ہم باقی میں ذکر کر چکے ہیں۔

البتہ اس پر ایک اشکال اور ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں مشتری کی انکی اشیاء میں تصرف کرنا لازم آئے گا جو اس کی ملک میں داخل نہیں ہوئیں اور نہ ان کی بیع ہوئی ہے اور غیر ملک میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس اشکال کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ چونکہ یہ تصرف مالک کی اجازت سے ہوا ہے اور مالک کی اجازت سے اس کی ملک میں تصرف کرنا جائز ہے اس لئے یہ صورت جائز ہے۔

دوسرے فقہاء کرام نے اس معاملے کو بیع کی بنیاد پر نہیں، بلکہ "مسئله مستعانت" یعنی ہلاک شدہ اشیاء کے ضمان کی بنیاد پر درست کہا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ بیع جتنے وقت میں مجبول تھا اور تعفیف کے وقت میں معدوم ہو چکی تھی، اس لئے اس معاملے کو بیع نہ تھا تو کسی حال میں درست نہیں، اس لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ چیز لینے والے نے بیعے وقت وہ چیز بطور قرض لی، پھر اس چیز کو استعمال کر کے ہلاک کر دیا جس کے نتیجے میں اس پر ضمان آیا، اور پھر تعفیف کے وقت دونوں کے اتفاق سے جو ضمان ملے ہوا وہ ضمان اس نے ادا کر دیا۔

البتہ اس پر ایک اشکال یہ ہے کہ خفیہ کے نزدیک صرف "مثلیات" میں قرض کا معاملہ کرنا درست ہے، "قیمیات" میں قرض کا معاملہ کرنا درست نہیں، جبکہ استمرا بعض اوقات ذوات القیم میں بھی جاری ہوتا ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ قیمت میں اقراض کے عدم جواز سے استعانت احتساباً مستثنیٰ ہے جیسا کہ روئی اور گندھے ہوئے آنے میں احتساباً اقراض کو جائز قرار دیا گیا ہے، باوجودیکہ یہ دونوں ذوات القیم میں سے ہیں "مثلیات" میں سے نہیں ہیں۔ استمرا کی زیر بحث صورت کو جائز قرار دینے کے متنبہ ہوا بالاعطف طریقے علامہ ابن عابدین نے رواںکار میں ذکر فرمائے ہیں۔

احقر کے نزدیک واللہ اہم بالصواب اس معاملہ کو درست قرار دینے کی پہلی صورت زیادہ رائج ہے، وہ یہ ہے کہ تعفیف کے وقت جب فریقین ان اشیاء کی قیمت پر اتفاق کر لیں گے اس وقت یہ عقد بیع کا معاملہ بن کر درست ہو جائے گا۔ البتہ جہاں تک اس صورت پر اس اشکال کا تعلق ہے کہ اس میں "بیع المعدوم" لازم آئے گی جو کہ ناجائز ہے تو اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ دراصل اس صورت میں معدوم کی بیع نہیں ہے بلکہ اس چیز کی بیع ہو رہی ہے جس سے مشتری پوری طرح اتفاق حاصل کر چکا ہے اور اسی اتفاق کے نتیجے میں وہ چیز ہلاک ہو چکی ہے۔ اور "بیع المعدوم" کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں "قرض" پایا جاتا ہے اور بعض اوقات بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے بائع اس بیع کو مشتری کے پرہیز کرنے پر قاصر ہی نہیں ہوتا۔ جبکہ زیر بحث صورت میں "قرض" موجود نہیں، اس لئے کہ بائع مشتری کو بیع پہلے ہی پرہیز کر چکا ہے اور بیع مشتری کے پاس موجود تھی اور اس سے اس نے

اختلاف کیا، حتیٰ کہ وہ بیع اس اختلاف کے نتیجے میں ختم ہو گئی۔ لہذا تعینہ کے وقت اس بیع کو موجوہ فرض کر لیں گے۔ اس طرح یہ بیع درست ہو جائے گی۔

اور جہاں تک دوسرے اطفال کا تعلق ہے کہ اس صورت میں مشتری کا ان اشیاء کو استعمال کرنا اور بن میں تصرف کرنا، بیع سے پہلے منکوبہ غیر میں تصرف کرنا ہے جو جائز نہیں۔ تو اس اطفال کا بیع جواب یہ ہے کہ تعینہ کے وقت جب بیع درست ہوگی تو اس درختی کو نقد یا اس وقت کی طرف منسوب کر دیا جائے گا جس وقت مشتری نے وہ چیز حاصل کی تھی، اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا مشتری نے اس چیز میں تصرف کیا جس چیز کا بیع کے ذریعہ وہ، گنہگار بن چکا تھا۔ یہ صورت بالکل ایسی ہے جیسی منکوبہ اشیاء کے ضمن میں ہوتی ہے یعنی منکوبہ اشیاء میں غاصب کا تصرف درست نہیں ہوتا، لیکن جب غاصب منکوبہ چیز کا حضانہ ادا کر رہا ہے تو وہ اس چیز کا مالک بن جاتا ہے اور اس ملک پر غصب کے وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے کہ گویا غاصب نے جس وقت وہ چیز غصب کی تھی اس وقت وہ اس کا مالک بن گیا تھا۔ لہذا اراغ قول کے مطابق غاصب کے تمام تصرفات جو اس نے فسخ منسوب میں کیے تھے، حضانہ ادا کرنے کے بعد خود بخود درست ہو جائیں گے۔ اور جس صورت میں منکوبہ منکوبہ غاصب کے لئے فسخ منسوب میں تصرف (جازت کے ذریعے) حلال کر دے، اس صورت میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں کہ اس غاصب کے تمام تصرفات حضانہ ادا کرنے کے بعد بالکل جائز اور درست ہو جائیں گے۔ (۱)

لہذا جب غصب کے انفرادی غاصب حضانہ ادا کرنے کے بعد فسخ منسوب کا اس وقت سے مالک بن جاتا ہے جب اس نے وہ فسخ غصب کی تھی تو ”بیع الا تجار“ میں سامان لینے والا بطریق اولیٰ مالک

(۲) حاصلاً میں ملاحظہ فرماتے ہیں کہ جب دو عمارتیں عبارت سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ فسخ منسوب میں ادا حضانہ سے پہلے ملک غاصب کے لئے واجب ہے، البتہ اس سے اختلاف کرنے کی علت ادا حضانہ پر موقوف ہے۔ لیکن مستحکم مآثور میں بھی اسی طرح مذکور ہے۔ لہذا نوادر میں جو یہ لکھا ہے کہ ملکیت میں آنے کے بعد بھی اس سے اختلاف حلال نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں ملک غصب سے استفادہ کرنا لازماً جائز ہے کہ جبکہ اگر بیع ماسر میں بعد کے بعد ملک غصب ہونے کی وجہ سے استفادہ درست نہیں ہوتا جب تک کہ مالک خود اس سے اختلاف کرنے کو مشتری کے لئے حلال نہ کر دے۔ نوادر میں یہ بات عام مآثور کے خلاف ہے۔ بعض متاخرین فقہاء ذرات ہیں کہ ادا حضانہ کے بعد غصب سبب ملکیت بن جاتا ہے جیسے مبرور میں ہے (رد المحتار ۱۰۹۱) اس عبارت کے تحت علامہ ابنی فرماتے ہیں کہ یہ صورت مسئلہ یہاں ہے جیسے بیع بشرط انکشاف الغصبی ہو۔ اس صورت میں عموماً قیاد کے وقت مشتری اس بیع کا شرط کے ذریعہ مالک ہو جائے گا (دیکھئے المحرر فی النذر لمرآئ ۷۷۷)

بن جائے گا، اس لئے کہ یہاں قیام کی اجازت سے اس سامان پر قبضہ کر رہا ہے اور اس کے ائمر تصرف کر رہا ہے۔ اور ”بیع الاقرار“ کے ائمر سامان لینے والا گنہگار بھی نہیں ہوگا، بلکہ غاصب غصب کی وجہ سے گناہگار بھی ہوگا۔

بہر حال ”بیع الاقرار“ ”ضممان للمنفعت“ کی طرح نہیں ہے جیسا کہ خرّاج وائی کرنے والے فقہاء کا خیال ہے، البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس حیثیت سے ”ضممان للمنفعت“ کی نظیر ہے کہ اس میں بھی بعد میں ہونے والی بیع کو قبضہ کرنے کے وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اولیٰ کلیت جو ادب و ضمان کے بعد حاصل ہوتی ہے اس کو وقت غصب کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔

خلاصہ

- ۱۔ اگر بائع مشتری دُشیا کی قیمت اسی وقت عادی جب مشتری ان اشیاء پر قبضہ کرے تو اس صورت میں ہر قبضہ کے وقت بیع درست ہو جائے گی، اس کے صحیح ہونے پر ان تمام فقہاء کا اجماع ہے جو بیع بالتمالی کے جواز کے قائل ہیں۔ اور حساب کا تغیر اس وقت ہوگا جب مشتری تمام بیع کے مجموعہ پر قبضہ کر لے گا۔
- ۲۔ اگر بائع مشتری کو ہر مرتبہ قبضہ کے وقت بیع کی قیمت نہ بتائے لیکن معاقدین کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ بیع بازاری قیمت پر ہو رہی ہے، اور بازاری قیمت اس طرح متعین اور معلوم ہو کہ اس میں روز بدل اور اختلاف کا اندیشہ نہ ہو تو اس صورت میں بھی ہر مرتبہ بیع پر قبضہ کرتے وقت صحیح ہو جائے گی۔
- ۳۔ اگر قبضہ کرتے وقت بیع کی قیمت معلوم نہیں تھی یا معاقدین نے اس بات پر اتنا خیال کر لیا تھا کہ جو بازاری قیمت ہوگی اس پر بیع مستند ہوگی، لیکن بازار میں اس چیز کی قیمت میں اتنا فرق پایا جا رہا ہے کہ اس کی قیمت کی تعیین میں اختلاف واقع ہو رہا ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت صحیح نہیں ہوگی، بلکہ حساب کے تغیر کے وقت صحیح ہو جائے گی اور اس کی صحت کو قبضہ کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ لہذا اس بیع میں مشتری کی ملکیت قبضہ کے وقت سے ثابت ہو جائے گی اور ضمان کی ادائیگی کے بعد قبضہ کے وقت سے ہی مشتری کے تمام تصرفات بیع کے بعد محال ہو جائیں گے۔

ٹمن مقدم کے ساتھ بیع الاستقرار کرنا

بیع الاستقرار دوسری قسم یہ ہے کہ مشن کی بائع کو بیع کی قیمت پہلے ہی ادا کر دیتا ہے اور پھر بائع سے بیع توڑی توڑی کر کے وصول کرتا ہے، پھر بیع کے آخر تک یا سال کے آخر تک جب مشتری پوری بیع پر قبضہ کر لیتا ہے تو اس وقت حساب کا تغیر کیا جاتا ہے۔

بیع الاستقرار کی اس صورت میں دو پہلوؤں سے غور کرنا ضروری ہے۔ اول یہ کہ اس صورت میں ٹمن معلوم ہوگا یا مجہول ہوگا، دوسرے یہ کہ جو قیمت پہلے مشتری نے ادا کر دی ہے، اس کی کیا حیثیت ہوگی؟

جہاں تک ٹمن کے معلوم اور مجہول ہونے کا تعلق ہے تو یہاں بھی ٹمن کے بارے میں وہی تین صورتیں پائی جائیں گی جو 'ٹمن مخر' کے ساتھ بیع الاستقرار کرنے میں پائی جا رہی تھیں اور ان کا تسم بھی وہی ہوگا جو تسم وہاں تھا۔ لہذا اس بارے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

جہاں تک دوسرے مسئلے کا تعلق ہے کہ اس ٹمن کی کیا حیثیت ہوگی؟ کیا اس کو ٹمن مقدم کہا جائے گا؟ یا اس ٹمن کو بائع کے ہاتھ میں امانت سمجھا جائے گا؟ یا اس کو غرض کہا جائے گا؟ اگر اس کو ٹمن مقدم کہا جائے تو اس کے لئے دو شرطیں ضروری ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ قیمت کی ادائیگی کے وقت بیع کی جنس اور اس کا وصف اور اس کی مقدار یہ سب معلوم ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ قیمت اور ٹمن تو بیع پر متوقف ہے، اور بیع کی شرائط میں سے یہ ہے کہ بیع کی ذات اور اس کا وصف اور اس کی مقدار معلوم ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ دو بیع ان اشیاء میں سے ہو جن میں بیع سلم یا مصناع ہو سکتی ہو، اور عقد کے اندر ان تمام شرائط کا لحاظ کیا گیا ہو جو بیع سلم اور مصناع کے جواز کے لئے ضروری ہیں، اس اختلاف کے مطابق جو شرائط کے بارے میں فقہاء کے درمیان ہے۔ اس لئے کہ ٹمن مقدم کے ساتھ فروختی صرف بیع سلم اور مصناع ہی میں ہو سکتی ہے۔ لہذا یہاں بھی انہی شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے جو بیع سلم میں ضروری ہیں۔

مشاہدہ یہ ہے کہ 'بیع الاستقرار' میں مندرجہ بالا دونوں شرطیں نہیں پائی جائیں، اس لئے کہ جس وقت مشن کی بائع کو رقم دیتا ہے اس وقت بعض اوقات دینے والے کو یہ پتہ بھی نہیں ہوتا کہ دو مختلف قتا کیا چیز اس رقم سے خریدے گا۔ اور اگر اس کو یہ پتہ بھی ہو کہ میں فلاں چیز خریدوں گا، تب بھی اس نے لئے اس چیز کا وصف، اس کی مقدار اور اس کا وقت بتا سکتا نہیں ہوتا۔ لہذا اس نے اندر بیع سلم کی شرائط

نہیں پائی گئیں۔ اور بعض اوقات وہ چیز ایسی نہیں ہوتی جس کو بخوانے کی ضرورت ہو اس لئے اس میں ”اصحنا“ بھی تحقق نہیں ہو سکتا۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ رقم بائع کے پاس امانت ہے، لہذا مشتری جب بھی بائع سے کوئی چیز لے گا تو اس امانت کی رقم کا اتنا حصہ جو اس چیز کی قیمت کے برابر ہو کاٹیں بن جائے گا، باقی رقم بائع کے پاس اسی طرح بطور امانت لے رہے گی جس طرح مشتری نے رکھوائی تھی اور بائع کے لئے اس رقم کو اپنی ضروریات میں خرچ کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ امانت میں تصرف کرنا جائز نہیں۔ یہ صورت مشکل بلکہ عملی اعتبار سے مستعذر بھی ہے اور حتیٰ الامکان جو طریقہ متعارف ہے اس کے بھی خلاف ہے، اس لئے کہ ”بیع الامتار“ کرنے والے کا ذرا اس رقم کو میسر و محفوظ کر کے نہیں رکھے بلکہ صرف یہ کرتے ہیں کہ رقم حقیقی دینے والے کے حساب میں ادا کر لیتے ہیں، پھر اس رقم میں جس طرح چاہتے ہیں تصرف کرتے ہیں۔

اور اگر ہم یہ لیں کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ قرض ہے، اس لئے بائع کو اس میں تصرف کرنا اور اس کو استعمال کرنا جائز ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ امکان ہوگا کہ یہ ایسا قرض ہوگا جس میں آئندہ ہونے والی بیع مشروط ہوگی، اس لئے کہ مشتری نے بائع کے ساتھ صلہ رحمی کرتے ہوئے قرض نہیں دیا بلکہ اس قرض سے قرض دیا ہے تاکہ آئندہ اس کے ذریعے بیع کرے گا، لہذا قرض کے معاملے کے اندر بیع مشروط ہو جانے کی اور یہ ایسی شرط ہے جو مفقود قرض کے متعلق کے خلاف ہے۔ اس لئے یہ صورت بھی فاسد ہونی چاہئے۔

میرے خیال میں جن حضرات فقہاء نے ”امتار“ کے مسئلے پر بحث کی ہے، ان میں سے کسی نے بھی اس امکان سے قرض نہیں کیا۔ میری رائے میں وہ رقم جو بائع کو مشتری نے پہلے سے دے دی ہے اس کو یہ کہا جائے کہ یہ ”قرض علی الحساب“ ہے اور جو رقم ”علی الحساب“ دی جاتی ہے وہ اگرچہ فقہی اصطلاح میں قرض ہی ہوتی ہے، چنانچہ جس شخص کو وہ رقم دی جاتی ہے وہ اس کو اپنی ضروریات میں خرچ کر سکتا ہے اور وہ رقم مضمون بھی ہوتی ہے، لیکن یہ ”علی الحساب“ دی جانے والی رقم ایسا قرض ہوتا ہے جس میں ”بیع لاحق“ کی شرط لگانا بھی درست ہے اس لئے کہ یہ متعارف شرط ہے، اور جو رقم ”علی الحساب“ دی جاتی ہے اس کا مقصد بھی قرض دینا نہیں ہوتا بلکہ آئندہ ہونے والی بیع کے وقت عامہ ہونے والے شخص سے مشتری کے ذمے کو فارغ کرنا مقصود ہوتا ہے تاکہ مشتری کو اپنی ضرورت کا سامان خریدنا آسان ہو جائے اور ہر مرتبہ خریداری کے وقت اس کو رقم ادا کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔ لہذا یہ ایک ایسا قرض ہوگا جس کے اندر بیع کی شرط متعارف ہے، اور ایسی شرط جو متعارف ہو جائے وہ حلیہ

کے نزدیک جائز ہوتی ہے اگرچہ وہ شرط مختلفہ عقد کے خلاف ہو جیسے اس شرط کے ساتھ جتنا خریدنا جائز ہے۔ کہ بائع ان کو واپس کرے گا۔

اور جن فقہاء کرام نے ”بیع الاقرار“ کو رد کیا ہے، انہوں نے اس میں کوئی تفریق نہیں کی کہ آیا ضمن مقدم کے ساتھ بیع ہوئی ہے یا ضمن مؤخر کے ساتھ بیع ہوئی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

”فقال في الموطأ طحاوية: دفع درهم الى خنز فقل: اشتريت خنك مائة من
من حيزه وجعل واحد كل يوم خمسة امدان بالبيع فاسد وما اكل فهو
مكروه لانه مشوي حيرا غير مشاير فيه فكان لمبيع مجعولا ولو اعطاه
درهم وجعل ياتيه منه كذا يوم خمسة امدة ولم يقل في الامانة المشريت
مئة بحره وهذا حلال وان كنت تبت وقت الدفع المشرا لانه مضمون
لينة لا يتعقد البيع والمسا يتعقد البيع الا بالنوع والى لمبيع معلوم
يتعقد البيع صحيحا قلت: ووجهه ان من اخبر معلوم فاداه انعقد بيع
بالنوع وقت لا حد مع دفع الثمن فيه فكذلك اذا ناسر دفع الثمن
بالنوع“ (۱)

”ولو اوجب لي فخراتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے نابالغ کو دراهم دیتے اور اس سے کہا کہ میں تم سے سو گورونیوں خریدنا ہوں، اور پھر اس نابالغ سے یومیہ پانچ گورونیاں لینا شروع کر دیں تو یہ بیع فاسد ہوگی اور ان روٹیوں کو کھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس نے غیر مشاير الیہ روٹیاں خریدیں، بقضایع مجعول ہوگئی۔ اور اگر بائع نے مشتری کو کچھ دراهم دے دیئے اور پھر اس سے یومیہ پانچ گورونیاں لینا شروع کر دیں اور دراهم دیتے وقت یہ نہیں کہا کہ میں تم سے اتنی روٹیاں خریدتا ہوں، اس صورت میں یہ بیع جائز ہو جائے گی اور ان روٹیوں کا کھانا حلال ہوگا، اگرچہ دراهم دیتے وقت روٹی خریدنے کی تلقین نہ ہو، اس لئے کہ صرف نیت کرنے سے بیع معتقد نہیں ہوتی، اور اب یہ ”بیع تعالیٰ“ ہو جائے گی اور بیع بھی معلوم ہوگا، لہذا یہ بیع درست ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ اس بیع کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روٹی کی قیمت معلوم ہے۔ اور جب روٹی لینے وقت ”بیع بالتعالیٰ“ معتقد ہوگی جبکہ مشتری ضمن پہلے دے

چکا ہے تو جس صورت میں مشتری ثمن بعد میں دے گا تو اس صورت میں بطریق اولیٰ بیع درست ہو جائے گی۔"

"اذا اشاءوا انظاراً" میں حاسا میں کھتم فرمائے ہیں:

"ومنہ الز اخذ من الارز والحدس وما شہبه وقد کان دفع طہ دیاراً حلاً
لحق علیہ ثم اختص بعد ذلك فی قسنتہ حل تحیر فمتہ یوم الاخذ لو
یوم شخصو مدۃ؟ قال فی قسنتہ: تحیر یوم الاخذ۔" (۱)

"اگر کسی شخص نے دوسرے سے چاول اور دال وغیرہ لیے لیں اور اس لینے والے شخص نے پہلے سے اس کو چھوڑ دیا اس فرض سے دوسرے کے تحیر تا کہ ضرورت کے وقت اس پر خرچ کرے، پھر بعد میں ان اشیاء کی قیمت کے بارے میں دونوں کے درمیان بحث ہو گئی تو اس صورت میں کسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ ان اشیاء کو جس دن لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا یا خصوصیت کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ چنانچہ "تحیر" میں فرمایا کہ جس دن ان اشیاء کو لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔"

نام ناک کا قول "مؤبط" سے پہلے بھی نقل کر چکے ہیں کہ:

"ولا یاس ان یضع لرجل عند لرجل درهما ثم یأخذ منه بریم فو بثلث
لو کسر معنہ سلعة معلومة (۲)"

"اس میں کوئی قیادت نہیں ہے کہ ایک شخص ایک شخص (دکاندار) کے پاس ایک درہم دیکھائے اور پھر اس (دکاندار) سے اس درہم کے چوتھائی یا تہائی یا اس درہم کے حصہ معلوم کے بدلے کوئی چیز خرید لے۔"

ان حرمات سے ظاہر ہوا کہ جس طرح ثمن مؤخر کے ساتھ "استخرا" جائز ہے اسی طرح ثمن مقدم اور پیشگی ادائیگی کے ساتھ بھی بیع الاستخرا جائز ہے، اور یہ رقم بیع ہوئے تک بائع کے پاس قرض ہوگی اور پھر بیع کے وقت اس قرض کا بیع کے ثمن کے ساتھ منسلک ہو جائے گا اور یہ پیشگی رقم بائع کے ذمے مشمول ہوگی، اگر ہلاک ہو گئی تو اس کے مال سے ہلاک ہوگی۔ لیکن اگر بائع یہ پیشگی رقم اپنے پاس اس طرح رکھے جیسے امانت کے طور پر کوئی چیز رکھی جاتی ہے اور اس رقم میں کوئی تصرف نہ کرے تو اس

(۱) حاکم ابن علی بن ابی شیبہ۔

(۲) سنن ابی امام ناک، جامع بین العلماء۔

صورت میں بائع کا اس پیشگی رقم پر قبضہ "قبضہ امانت" شمار ہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

اسی سے ہمدرد اور ہفت دہائی رسالوں کے بدل اشتراک کا بھی مستند نقل آئے گا، چنانچہ پہلے یہ درائن ہے کہ ان رسالوں کا سالانہ بدل اشتراک سال کے شروع ہی میں لوگ رسالہ جاری کرنے والے ادارے کو ادا کر دیتے ہیں اور ادارہ ہر ماہ ہر مہینے رسالہ بھیجتا رہتا ہے۔ یہ بدل اشتراک اس ادارے کے ذمے قرض ہوتا ہے اور جس وقت وہ رسالہ خریہ کر کے پاس پہنچتا ہے اس وقت صرف اسی رسالے کی تک ہوتی ہے، لہذا اگر درمیان سال میں وہ رسالہ بند ہو جائے تو ادارے کے ذمے لازم ہوگا کہ جو بدل اشتراک باقی ہے وہ خریہ ادا کر دے۔

بینکنگ کے معاملات میں "اسخرار" کا استعمال

بینکنگ کے معاملے میں "اسخرار" سے کام لینے کا جہاں تک حلق ہے تو بالکل اسلامی بینکوں میں جو معاملات رائج ہیں وہ چار قسم کے ہیں یعنی مراہقہ، اجارہ، مضاربیت، اور شرکت۔ ان چار میں سے آخری تین میں تو "اسخرار" سے کام لیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ بینک کے جو انجمنٹس بینک سے سربراہ وصول کر کے کاروبار چلاتے ہیں، ان کے ساتھ "اسخرار" کا معاملہ کرنا ممکن ہی نہیں۔ لیکن بینک "سپلارز" کے ساتھ "اسخرار" کی بنیاد پر مراہقہ کا معاملہ اس طرح کر سکتا ہے کہ بینک مختلف تجارتی کمپنیوں کے ساتھ یہ سمجھوتہ کرے کہ وہ بازاری نرخ کی بنیاد پر مقرر جب ان سے مختلف سامان اور آلات اور مشینریاں خریدے گا، یہ بازاری نرخ ہر ایک مہینہ ایک کاؤنٹ کم کر کے بینک یہ سامان خریدے گا۔ پھر جب بینک کے پاس کوئی گاہک شرعی مراہقہ کرنے کے لئے آئے تو اس وقت بینک "اسخرار" کی بنیاد پر گاہک کا مطلوبہ سامان ان تجارتی اداروں سے خریدے گا اور پھر وہ سامان گاہک کو "مراہقہ" کے طریقے پر فروخت کر دے۔

البتہ یہ ممکن ہے کہ بینک ان کے ساتھ "اسخرار" کے مشابہ ایک معاملہ کرے، وہ یہ کہ بینک ان سے یہ معاہدہ کرے کہ ایک سال کے دوران بینک ان کو فلاں فلاں اشیاء "مقد مراہقہ" کے طور پر اتنی مقدار میں فراہم کرے گا، پھر الیبت وہ تمام اشیاء ایک ہی دفعہ میں بینک سے وصول نہ کرے بلکہ سال کے دوران متفرق طور پر وصول کرے۔ مثلاً بینک نے الیبت کے ساتھ یہ معاہدہ کیا کہ وہ ایک سال کے دوران دس مہینے روپے کی قیمت کا سامان الیبت کو فروخت کرے گا۔ تو اب الیبت یہ سامان ایک ہی مرتبہ میں نہ خریدے، بلکہ مثال کے طور پر ابتداء میں ایک مہینہ کی اشیاء خریدے اور پھر سال

کے دوران ضرورت کے مطابق وہ ایک بیگ سے سامان خریدتا رہے حتیٰ کہ ایک بیسٹ میں ملے شدہ رقم (دس ملین) کی اشیاء سال بھر کے اندر وصول کر لے، اس وقت یہ معاملہ مکمل ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا معاملہ "اتر اور دشمن سوخڑ" کی پہلی صورت کے موافق ہے، اس لئے کہ ایک بیگ (گا بک) ایک سے کچھ کچھ نقد سے سامان بیٹا رہتا ہے، لیکن ہر مرتبہ لینے وقت اس سامان کا ضمن معلوم ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں "بیج اتھالی" کے جواز کے کالین کے دوہون کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور ہم نے پیچھے "بیج اتھالی" کی بحث میں بیان کیا تھا کہ "مراہی" کے معاملہ میں "تھالی" کو جاری کرنا اس معاملے کو "ب" کے مشابہ بناتا ہے، اس وجہ سے اس سے اتر اندر ہی مناسب ہے۔ اس لئے تھوڑا سا ہی میں ایک گا بک کی مطلوبہ اشیاء کو پہلے اپنی ملکیت میں لائے، اس کے بعد ایک اور گا بک ایجاب و قبول کے ذریعہ مستحق مقرر کر دیں تاکہ کچھ عرصہ کے لئے وہ اشیاء ایک کی ملکیت اور اس کے حوالہ میں رہیں اور ایک کے لئے ان پر نفع لیا جائز ہو جائے۔

نہذا مندرجہ بالا شرط کے ساتھ "عقہ مرہی" میں "اتر اور" کے مشابہ مندرجہ بالا طریقے کو جاری کرنا جائز ہو جائے گا۔ اللہ بخاند تعالیٰ اعلم۔



مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت احکام شرعیہ کی روشنی میں

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عذنی صاحب رحمہ اللہ نے "حنود المسئدات علی احکام" کے موضوع پر سماوی فقہ کی روش سے لے کر ایک تفصیلی مقدمہ لکھی ہیں۔ اس کا ترجمہ حضرت مولانا عبداللہ عظیمی صاحب نے کیا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت احکام شرعیہ کی روشنی میں

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، وعلى آله
وأصحابه أجمعين، وعلى كل من تبعهم باحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

آجکل بازار میں تجارت کی ایک خاص قسم رائج ہے، جس کو عربی میں "المستقبلات" (Futures) کہا جاتا ہے۔ جس میں کچھ مخصوص اشیاء کو مستقبل کی کسی معین تاریخ پر فروخت کر دیا جاتا ہے۔ آجکل عالمی منڈیوں میں اور خاص کر مغربی ممالک میں تجارت کی جتنی صورتیں رائج ہیں، ان میں اسی صورت کا مروج بہت زیادہ اوچکا ہے اور اس تجارت کے لئے اب تو مستقبل مارکیٹیں قائم ہو چکی ہیں، جن میں صرف ایک دن کے اندر کئی ملین کی تجارت ہو جاتی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ۱۸۴۸ء میں تجارت کی اس خاص صورت کو تنظیم کرنے کے لئے شکاگو میں ایک تجارت گاہ اور منڈی قائم کی گئی، جس کا نام "Chicago Board of Trade" ہے۔ البتہ جاپان والوں کا یہ دعویٰ ہے کہ انہوں نے تجارت کی اس خاص صورت کو ۱۸۴۸ء سے بھی ایک صدی پہلے رائج کر دیا تھا۔^(۱)

جہاں تک اس معاملے کی حقیقت کا تعلق ہے تو "انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا" میں اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"Commercial contracts calling for the purchase or sale of specified quantities of commodities at specified future dates."

”یعنی یہ دو عقد جہالت ہے، جس کا مقصد کسی چیز کی معین مقدار کو مستقبل کی کسی معین تاریخ میں بیچنا یا خریدنا ہوتا ہے۔“

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ اس معاملے میں جس چیز کی بیچ ہوئی ہے، اس کی سرحد کی اور بقعہ مستقبل کی کسی معین تاریخ میں ہوتا ہے۔ لیکن اس تعریف پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ”غائب سودے“ (Forward Sales) کی تعریف بھی انہی الفاظ سے کی جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں بھی بیع کو مستقبل کی معین تاریخ میں مشتری کے سرحد کیا جاتا ہے!

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ”مستقبلیات“ (Futures) اور ”غائب سودے“ میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ ”غائب سودے“ میں مستقبل کی کسی تاریخ میں بیچ کی سرحد کی مقصود ہوتی ہے اور تاریخ اس معین تاریخ میں بیچ سرحد کرنا چاہتا ہے اور مشتری اس معین تاریخ میں اس پر بقعہ کرنا چاہتا ہے اور معین تاریخ کے آنے پر واقعہ اور حقیقی طور پر بقعہ ہو جاتا ہے۔ لیکن جہاں تک ”مستقبلیات“ (Futures) کا تعلق ہے، اس میں بیچ اور سامان کا صرف اس معاملے کی بنیاد دیا جاتا ہے، لیکن اکثر حالات میں عام طور پر اس عقد میں بیچ کی سرحد کی اور اس پر بقعہ کرنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس بیچ کا اصل مقصد یا تو بیع کی اسیلہ پرانہ روپیہ واد پر لگانا ہوتا ہے یا اس کے ذریعہ کسی غائب سودے کے بیع کی ضمانت مقصود ہوتی ہے۔ لہذا ”مستقبلیات“ (Futures) میں بیچ کی ادارہ اشکال اور اس پر بقعہ قرار دینا درست پایا جاتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کی وضاحت کر دیں گے۔

”مستقبلیات“ (Futures) اور غائب سودے (Forward Sales) کے درمیان جو فرق ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، اسے نیچلے پینے یا آف برائیکا میں ”مستقبلیات“ (Futures) کی تعریف کرنے کے بعد اس فرق کو بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ:

”And the term commodity is used to define the underlying asset, even though the contract is frequently divorced from the product. It therefore differs from a simple forward purchase in the cash market, which involves actual delivery of the commodity at the agreed time in the future.“

”مستقبلیات“ (Futures) میں ”مستقل“ (Commodity) کی اصطلاح اور اس کا استعمال صرف اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس معاملے میں اس کو خریدنا یا بیع کرنا (ورنہ وہ اشیاء بذات خود مقصود نہیں ہوتیں) بلکہ عام طور پر یہ معاملہ

اشیاء (Products) سے خالی ہوتا ہے۔ لہذا "مقبولہ مستقبلیات" (Futures) ان "مقبولہ سودوں" (Forward Sales) سے جو جنگل بازاروں میں رائج ہیں، بالکل مختلف ہیں۔ جن میں "مقبولہ مستقبل" کی کسی متعلق ملے تاریخ پر سامان کی سپردگی اور قبضہ عمل میں آجاتا ہے۔" (۱)

جہاں تک "مقبولہ مستقبلیات" (Futures) کے عملی طریقہ کار کا تعلق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ معاملات عام طور پر صرف ان بازاروں میں ہوتے ہیں، جو اس غرض کے لئے بنائے جاتے ہیں۔ ایسے بازاروں کو "سوق تبادلہ السلع" (Commodity Exchange) کہا جاتا ہے۔ ان بازاروں کی بنیاد ممبرشپ پر ہوتی ہے، لہذا اگر کوئی شخص اس بازار میں جا کر کچھ معاملہ کرنا چاہے تو اس کے لئے اس بازار کا ممبر ہونا ضروری ہے۔ اور یہ ممبرشپ یا تو ایسے شخص کے لئے جاری کی جاتی ہے جو یا تو کئی مصنوعات بنانے والا ہو یا ان کی تجارت کرتا ہو یا ایکٹوں کے اداروں سے تعلق رکھتا ہو۔ اور اگر کوئی شخص ممبر تو نہیں ہے، لیکن وہ اسی بازار میں کوئی معاملہ کرنا چاہتا ہے تو ممبر ایکٹ کے واسطے سے کر سکتا ہے (برادر است نہیں کر سکتا) اور جس شخص کو ممبرشپ حاصل ہے اس کے لئے بھی یہ ضروری ہے کہ وہ "مقبولہ مستقبلیات" (Futures) کا کوئی معاملہ کرنے سے پہلے اس بازار کے منتظمین کے پاس اپنا اکاؤنٹ کھلائے۔ جس میں معین مقدار کی رقم ہر وقت موجود رہے اور بازار کے قواعد و ضوابط کے مطابق وہ رقم معاملات کے تصفیہ کے لئے بطور ضمانت ادارے کے پاس رہے گی۔ اور عام طور پر یہ رقم معاہدے پر دستخط کے وقت اس چیز کی جو قیمت طے ہوتی ہے اس کے دس فیصد اور آئندہ مستقبل میں اس چیز کی جو قیمت ہونے والی ہے اس کے سات فیصد سے زیادہ نہیں ہوتی۔ اور اس رقم کے جمع کرنے کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ بعد میں فریقین کے درمیان اختلاف واقع ہونے کی صورت میں اگر ایک فریق اپنے ذمہ لازم ہونے والی رقم کی ادائیگی سے انکار کر دے تو اس صورت میں اس کے اکاؤنٹ میں جمع شدہ رقم سے دوسرے فریق کے نقصانات کی کٹائی کر دی جائے۔

اکاؤنٹ کھولنے کے بعد مستقبل کی کسی تاریخ پر خاص معین مقدار کی چیز کی خرید و فروخت کی اجازت ہوتی ہے اور جس چیز کا عقد کیا جاتا ہے اس کی مقدار کو کئی تجارتی یونٹوں (Trading Units) میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور اس کی ہر یونٹ اس خاص چیز (شیعہ مقبولہ) کی صرف مقدار کو ظاہر کرتی ہے۔ مثلاً گندم میں جو یونٹ معتبر اور رائج ہے وہ پانچ ہزار بوریاں ہیں، لہذا اب اس مقدار سے کم میں معاملہ نہیں ہوگا۔ اور معاملہ کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ دو ایک یونٹ گہوں کا معاملہ کرے

باد کا کرے پاس سے زیادہ کا کرے۔ اسی طرح اس چیز کے عمدا اور گھٹیا ہونے کے اعتبار سے بھی اس چیز کی مختلف قسموں کی وجہ بندی کر دی جاتی ہے اور پھر ان قسموں کو خاص قسموں کے ذریعہ متعارف کرایا جاتا ہے۔ مثلاً ”گندم درجہ اولیٰ“ ”گندم درجہ دوم“ ”گندم درجہ سوم“ وغیرہ اور ہر درجے کی گندم کے اوصاف متعارف کرنے والوں کے علم میں ہوتے ہیں۔

لہذا اگر کوئی شخص جنوری میں اقول درجے کی ایک پونٹ گندم، اکتوبر کی کسی تاریخ پر بیچنا چاہتا ہے تو وہ اس بازار میں اقول درجہ کی ایک پونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بنیاد پر اسے دوسروں میں بیچنے کی ادھر کرے گا جس میں اس کو نفع کی توقع ہو، لہذا جو شخص ایک پونٹ گندم ان شرائط پر خریدنے کے لئے تیار ہو گا وہ اس کی اس پیش کش کو قبول کرے گا اور پھر دونوں (بائع اور مشتری) کو آپس میں ملاقات کرنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی بلکہ وہ ادارہ فریقین کی شرائط پر چار کرنے کا ذمہ دار ہوگا، لہذا بائع (Seller) اس ادارے کے واسطے ہی سے اپنی پیش کش بازار میں متعارف کروائے گا اور مشتری (Buyer) ادارہ کے واسطے ہی اس پیش کش کو قبول کرے گا۔ اور سپردگی کی تاریخ آنے پر وہ ادارہ اس بات کا ذمہ دار ہوگا کہ بائع کی طرف سے سالانہ کی سپردگی کرائے اور مشتری کی طرف سے ٹکس کی ادائیگی کرائے۔

اور حقیقت میں یہ مسئلہ اتنی سادگی سے انجام نہیں پاتا جس طرح ہم نے اس کی تفصیل بیان کی، یہ ٹکس ہوتا کہ مشتری اس سپردگی کی تاریخ کا انتظار کرے اور پھر اس تاریخ کے آنے کے بعد اس سالانہ (ٹکس) پر قبضہ کرے۔ بلکہ یہاں ایک عقد جو بائع اور مشتری کے درمیان ہوا ہے، جنوری سے اکتوبر تک روزانہ ٹکس اور شرائط بنتا رہتا ہے اور بعض اوقات صرف اس ایک عقد پر اس کی سپردگی کی تاریخ آنے سے پہلے عرصہ دن دن بائع ہو جاتی ہیں۔ مثلاً یہ نے عمرو کو ایک پونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی پر رکھ دی، اب عمرو وہ گندم خاند کے ہاتھ بیچ دے گا اور پھر خاند کے حوالہ کے ہاتھ فروخت کرے گا اور ہر شخص اپنا منافع رکھ کر زیادہ دام میں آگے فروخت کرتا رہے گا۔ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہوگا وہ اس خطرہ (Risk) کا منافع ہوگا جو چاروں نے اس مدت کے دوران برداشت کیا۔ لہذا اگر ایک شخص نے وہ گندم کم قیمت پر خرید کر زیادہ دام میں فروخت کر دی تو وہ شخص دولوں قیٹوں کے درمیان کے فرق کو اپنا منافع ہونے کی بنیاد پر مطالبہ کر سکتا ہے، اور مشتری ہونے کی حیثیت سے نہ تو بائع کو ٹکس ادا کرنے کی ضرورت ہوگی اور نہ ہی بائع ہونے کی حیثیت سے بیچ کی سپردگی کی ضرورت ہوگی، لہذا مثال مذکور میں اگر عمرو نے زیادہ سے ایک پونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بنیاد پر دوسرے چاروں کی خرید کی اور آگے خاند کو تمباکوہ چاروں اور میں وہ گندم فروخت کر دی تو اب عمرو

تو زیادہ کو قیمت ادا کرے گا اور نہ خالد کو بیع سپرد کرے گا، البتہ ان دو عقدوں کی بنیاد پر ایک ہزار ڈالر نفع کے وصول کر لے گا۔

اب ان معاملات کو نمٹانے کے لئے وہ ادارہ بازار میں ایک کمرہ مخصوص کر دیتا ہے جس کو "کلیئرنگ ہاؤس" (Clearing House) کہا جاتا ہے اور بازار میں بیٹے معاملات ہوتے ہیں وہ سب اس کلیئرنگ ہاؤس میں رجسٹر ہوتے ہیں اور وہ "کلیئرنگ ہاؤس" اس بات کا ذمہ دار ہوتا ہے کہ وہ پورے دن میں ہونے والے تمام معاملات کا خاتمہ کر تصدیق کرے گا۔ چنانچہ مثال مذکورہ میں اسی روز شام کو اپنے معاملے کے ایک ہزار ڈالر "کلیئرنگ ہاؤس" سے وصول کر کے اس معاملے سے الگ ہو جائے گا۔

بہر حال اس ایک عقد پر سپردگی کے مہینے کے آنے تک مسلسل معاملات ہوتے رہتے ہیں اور جب وکٹورا کا مہینہ آئے گا، اسی وقت ادارہ کی طرف سے سب سے آخری مشتری کو یہ اطلاع دی جائے گی کہ اب سپردگی کی تاریخ آ رہی ہے، اب تمہارا کیا ادا دہ ہے؟ کیا تم اس تاریخ پر اس گندم پر قبضہ کرنا چاہو گے یا اس معاملہ کو آگے فروخت کرنا چاہتے ہو؟ اب اگر وہ مشتری اس گندم پر قبضہ کرنے کا خواہش مند ہے تو اس صورت میں پانچ وہ گندم مہینہ گورام میں بیچا کر اس کا تصدیق نامہ حاصل کر لے گا اور وہ تصدیق نامہ ال چھڑانے والے (یا مشتری) کے حوالے کر کے اس کی بنیاد پر اس گندم کی قیمت وصول کر لے گا۔

اور اگر آخری مشتری گندم پر قبضہ کرنا نہیں چاہتا، بلکہ اس عقد کی تصحیح کرنا چاہتا ہے تو اس صورت میں یہ آخری مشتری پھر سب سے پہلے ہائٹ کے ہاتھ دوبارہ عقد تصحیح کرے گا اور اب معاملہ کا تصدیق قسط خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہو گا، اس فرق کی ادائیگی کی بنیاد پر ہو جائے گا۔ جیسا کہ تاریخ سپردگی سے پہلے کے معاملات میں ہوا تھا اور اس طرح آخری معاملے تک ادائیگی اور سپردگی نہیں پائی جاتی۔

ان بازاروں کے اکثر معاملات میں بھی دوسری صورت پائی جاتی ہے۔ لہذا مثلاً دو ذیلی بیع کی سپردگی کی صورت پیش آتی ہوگی، جو شاید ایک نمونہ ہوگی۔

عام طور پر جو لوگ اس قسم کے معاملات میں مصروف رہتے ہیں، وہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں سے ہر ایک کی افراطی بھی مختلف ہوتی ہیں۔

بعض لوگ وہ ہوتے ہیں جو بیع کی امید پر اپنا روپیہ ڈال دیتے ہیں۔ جن کو اصطلاح میں "ٹائلر" (Speculator) کہا جاتا ہے۔ ان لوگوں کا مقصد اس معاملے کے ذریعہ نہ بچنا ہوتا ہے،

نہ خریدنا، نہ بیچنا، نہ ہی قسطوں پر خریدنا۔ بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور نفع کے وصول کریں جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل سے ذکر کیا۔ چنانچہ یہ لوگ عام طور پر قیمتوں کے اتار، چڑھاؤ کے نام پر بین کی بات پر اکتفا کرتے ہوئے مستقبل کا معاملہ اس امید پر کر لیتے ہیں کہ جو عرصہ کے بعد جب دام بڑھیں گے اس وقت اس کو زیادہ قیمت پر فروخت کر دیں گے۔ اور اس عقد کے نتیجہ میں ان کو بیچ پر قبضہ اور اس کی سپردگی کی تکلیف میں ہرگز سے بغیر ہی خاص نفع حاصل ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات ان کی یہ امیدیں کامیاب ہو جاتی ہیں اور بعض اوقات ناکام ہو جاتی ہیں۔

اور بعض لوگوں کا اس عقد کے ذریعے یہ مقصد ہوتا ہے کہ وہ جو عقد فی الحال کر رہے ہیں، آئندہ زمانہ مستقبل میں اس کے نفع کی حفاظت کر لی جائے تاکہ آئندہ نقصان سے بچ سکیں۔ جس کو اصطلاح میں "تأمين المراج" (Hedging) کہا جاتا ہے۔

اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھ لینا زیادہ آسان ہوگا۔ مثلاً زید نے عام بازار سے گندم کی دس ہزار بوریاں، یعنی پانچ ہزار کے حساب سے خرید لیں۔ اب یہ ایک عام بیع ہوئی۔ جس میں قبضہ بھی چاہا، لیکن بازار کے حالات دیکھتے ہوئے اس کا خیال یہ ہے کہ دو تین ماہ بعد یہ گندم بیچ دے گا۔ لیکن زید کو یہ خطرہ بھی ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تین ماہ بعد گندم کے دام گر جائیں جس کی وجہ سے اس کو نقصان ہو جائے۔ مثلاً اگر ایک بوری پر آدھا ڈالر بھی قیمت گرے تو اس کو پانچ ہزار ڈالر کا نقصان ہو جائے گا۔

چنانچہ اس نقصان سے بچنے کے لئے وہ فوچ مارکیٹ (Future Market) جاتا ہے اور یہ گندم عام بازار کے ہماؤ پر تین ماہ بعد کی سپردگی کی بنیاد پر فروخت کر دیتا ہے۔ اس طرح وہ دو عقد کرتا ہے کہ گندم خریدنے کا معاملہ عام بازار میں کرتا ہے اور پھر گندم بیچنے کا معاملہ "فوچ مارکیٹ" میں کرتا ہے۔ اس طرح ایک معاملہ کے نفع سے دوسرے معاملے کے نقصان کی صفائی کر لیتا ہے۔ لہذا اب اگر تین ماہ بعد اس گندم کے دام فی بوری نصف ڈالر کم ہو جائیں تو زید کو پہلے عقد میں پانچ ہزار ڈالر کا نقصان ہو جائے گا۔ لیکن اسی وقت زید کو دوسرے عقد کے ذریعہ جو اس نے "فوچ مارکیٹ" میں کیا ہے تقریباً اسی مقدار میں نفع حاصل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں "فوچ مارکیٹ" میں بھی اس گندم کے دام نصف ڈالر کے قریب قریب گر جائیں گے۔ چنانچہ اب یہ ہوگا کہ زید نے تین ماہ پہلے "فوچ مارکیٹ" میں زیادہ دام میں جو گندم بیچی تھی اب وہ اسی گندم کو کم دام پر خرید لے گا اور اس طرح قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہے وہ بحیثیت نفع کے حاصل ہو جائے گا جو تقریباً پانچ ہزار ڈالر ہوگا۔ اس طرح عام بازار میں جو اس نے گندم کا سودا کیا تھا اور اس میں گندم کی قیمت کم

ہو جائے گی کہ یہ ہے اس کا نقصان ہوا، اس کی حقانی اس عقد کے نفع سے ہو جائے گی جو اس نے "لیوچر" مذکوریت میں کیا۔ مندرجہ ذیل نکتے سے واضح نتیجہ سامنے آ جائے گا:

عام بازار	لیوچر بازار
قیمت: دس ہزار گندم کی بوریاں	لیوچر: دس ہزار گندم کی بوریاں
فی بوری = ۵۰ ڈالر میں خریدیں	فی بوری = ۵۰ ڈالر میں خریدیں
دس ہزار گندم کی بوریاں	دس ہزار گندم کی بوریاں
فی بوری = ۵۰ ڈالر میں خریدیں	فی بوری = ۵۰ ڈالر میں خریدیں
نقصان فی بوری = ۵۰ ڈالر	فائدہ فی بوری = ۵۰ ڈالر

اور اگر دس ہزار گندم کی قیمت فی بوری نصف ڈالر زیادہ ہو جائے تو پھر معاملہ بالکل اس کے برعکس ہو جائے گا، یعنی "لیوچر" مارکیٹ میں تو اس کو نقصان ہوگا اور نہ ہی بازار میں نفع ہو جائے گا۔ دونوں صورتوں میں ایک عقد کے خسارے کو دوسرے عقد کے نفع کے ذریعہ پورا کیا جائے گا۔ "ٹائمن الریسک" (Hedging) کا یہی مطلب ہے۔

بہر حال اگر لیوچر ٹریڈنگ کا مختصر خلاصہ ہے، اور آجکل تو اس کے معاملات انتہائی پیچیدہ ہو چکے ہیں اور اب ان معاملات کا دائرہ اشیاء سے تھلاؤ کر کے "کرنسی" اور "اختیارات" تک پھیل چکا ہے، لیکن جو خلاصہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے وہ اس معاملے کی حقیقت سمجھنے اور اس کے بارے میں حکم شرعی کے جان کرنے تک لئے کافی ہے۔

جہاں تک اس کے شرعی حکم کا تعلق ہے تو جو شخص بھی شریعت کے قواعد اور مصالح سے واقفیت رکھتا ہو اس کو اس معاملہ کی مندرجہ بالا تفصیل پر نظر کے بعد ذرا براہِ تہ و تمیز ہوگا کہ یہ معاملہ شرعاً حرام اور ناجائز ہے اور شریعت کے بہت سے احکام سے متصادم ہے۔

یونہی اس لئے کہ اس معاملے میں ایک ایسی چیز کی بیع ہوتی ہے جو ابھی انسان کی ملکیت میں نہیں ہے اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ "بیع مالا بملک، لا انسان" جائز نہیں۔ چنانچہ حضرت عقیل بن خزام رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ:

"ایک مرتبہ میں نے حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اگر کوئی شخص میرے پاس ایسی چیز خریدے کہ لے آئے جو ابھی میرے پاس نہیں ہے تو کیا میرے لئے جائز ہے کہ میں پہلے اس چیز کا سودا اس سے کر لوں اور پھر بازار

سے خریہ کر اس کو دے دوں" حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ
 "ایسی چیز مت چکو جو تمہارے پاس نہیں ہے۔" (۱)

اور اس معاملہ میں جو عقد بیع کی سپردگی کی مدت کے دوران ہوتے ہیں وہ بھی بیع پر قبضہ
 کرنے سے پہلے ہی مکمل ہو جاتے ہیں اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس
 ﷺ نے فرمایا کہ:

"میں انشری طبعاً فلا ہمہ حتی یستوفیہ۔" (۲)

"جو شخص کوئی نقد خریہ دے وہ اس کو اس وقت تک آگے فروخت نہ کرے جب تک
 اس پر قبضہ نہ کر لے۔"

بعض لوگوں نے بیع سلم کی بنیاد پر اس معاملے کو جائز قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن مندرجہ
 ذیل وجوہ کی بناء پر اس کو بیع سلم کی بنیاد پر جائز قرار دینا درست نہیں۔

(۱) بیع سلم میں پورا ضمن اسی وقت ادا کر دینا واجب ہے جس کو "رأس المال" کہا جاتا ہے۔
 پانچ طوائف قدیمہ بیع سلم کے صحیح ہونے کی شرائط ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

"ويفصل المثل من كماله وقت التمهيد من قبله و بعد التمهيد من بعده
 وهو ان يفصل رأس مال التمهيد من محله العقد فان لم يفصل ذلك قبل
 العقد، وبهذا قال ابو حنيفة والشافعي وقيل ما لم يفصل من قبله من بعده
 بوجوب وثلاثة واكثر من ذلك من قبله من بعده معوضة لا مخرج
 شأخس ففصل من ان يكون سعة ففصل من ان يكون في آخر المحل
 وله به عقد معوضة لا يجوز ففصل من ان يكون العوض المطلق فلا يجوز
 التصرف فيه قبل قبض المبيع كالعصف." (۳)

"یعنی بیع سلم کے وقت ہی پورے ضمن پر جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لیا جائے، یہ بیع
 سلم کی درستی کی چھٹی شرط ہے، وہ یہ کہ مجلس عقد ہی میں بیع سلم کے "رأس المال" پر
 قبضہ کر لیا جائے، لہذا اگر "رأس المال" پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع سلم کے مابین
 جدا ہو جائیں تو وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی
 یہی قول ہے۔ البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ "رأس المال" پر قبضہ کو دو تین یا

(۱) جامع البصائر، جلد اول، صفحہ ۳۵، بحوالہ سانی ترمذی، جلد ۱۱، ص ۱۰۰۔

(۲) الخبایا، جلد ۱، ص ۳۳۳، (۳) انشائی، جلد ۱، ص ۳۳۳، جلد ۲۔

زیادہ دنوں تک مؤخر کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ تاخیر عقد کے اندر مشروط نہ ہو، اس لئے کہ یہ "زائس المال" ایک معاوضہ ہے جس پر قبضہ میں تاخیر کرنا اس عقد کو "عقد مسلم" ہونے سے خارج نہیں کرتا۔ اور یہ تاخیر بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص مجلس عقد کے اختتام تک قبضہ کو مؤخر کر دے اور ہمارے نزدیک (امام احمد بن حنبل کے نزدیک) یہ ایک عقد معاوضہ ہے جس میں عوض مطلق کی تاخیر کی شرط جائز نہیں، لہذا "عقد مسلم" جس "صح صرف" کی طرح قبضہ سے پہلے جہائی جائز نہیں۔"

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صحیح مسلم کے "زائس المال" پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا "صح مسلم" کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، البتہ امام مالک کے نزدیک دو تین روز یا زیادہ کی تاخیر بھی جائز ہے بشرطیکہ صلب عقد میں تاخیر کو بطور شرط نہ قرار دیا گیا ہو۔ لہذا اگر صلب عقد میں "زائس المال" کی تاخیر مشروط ہو تو یہ عقد کسی کے نزدیک بھی درست نہ ہوگا۔

لیکن جہاں تک فلوچہ والے معاملے کا تعلق ہے اس میں ثمن پر قبضہ کی تاخیر صلب عقد میں مشروط ہوتی ہے۔ لہذا اگر رابہ میں سے کسی کے نزدیک بھی یہ معاملہ درست نہیں۔ البتہ اس معاملے کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں ثمن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بھی بائع کے قبضہ میں دے دیا جاتا ہے۔ لیکن صرف اتنی بات اس معاملے کے درست ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ ثمن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بائع کو دے دیا "صح مسلم" کے صحیح ہونے کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا کہ عقد کے وقت پورا ثمن ادا کرنا ضروری ہے۔ دوسرے یہ کہ فلوچہ مارکیٹ کی انتظامیہ کے پاس جو رقم رکھوائی جاتی ہے وہ نہ ثمن کا حصہ ہوتی ہے اور نہ ہی وہ بائع کو دی جاتی ہے بلکہ وہ رقم بطور روایت کے فریق ثالث کے پاس اس فرض سے رکھوائی جاتی ہے کہ وہ رقم مشتری کی طرف سے خریداری کے عمل کے پورے کرنے کی ضمانت ہو جائے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ فلوچہ والے معاملے میں عقد کے وقت ثمن بائع کو نہیں دیا جاتا ہے بلکہ وہ ثمن مشتری کے ذمہ رہتا ہے، جس طرح صحیح بائع کے ذمہ واجب ہوتی ہے تو اس صورت میں یہ "صح الکافی، مشکوٰۃ" ہو جائے گی جو حدیث شریف کی رو سے منوع اور ناجائز ہے جیسا کہ حاکم اور بیہقی رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ

"نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من بیع الکافی بالکافی" (۱)

"حضور اقدس ﷺ نے بیع الکافی بالکافی سے منع فرمایا ہے۔"

اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مارکیٹ کی انتظامیہ ادارے ٹرن کی جو گارنٹی دیتی ہے اس گارنٹی کی وجہ سے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا ٹرن بالکل نوایا جا چکا ہے۔ لیکن یہ تو جیب درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ "بیچ" شرط سے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ٹرن کی بالعموم ادائیگی مجلس عقد میں ہو چکی ہو۔ کسی ثالث کی طرف سے اس ٹرن کی ادائیگی کی صرف تصدیق اور ضمانت کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ کسی قیصرے شخص کی گارنٹی اس ٹرن کو دین ہونے سے نہیں نکال سکتی۔ لہذا یہ دین کی بیچ دین سے ہو جائے گی جو نہ ہو رہا ہے۔ (۳) قیصری وجہ یہ ہے کہ بیچ سلمے صحیح ہونے کی جن شرائط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ بیچ کے وقت "مسلم فیہ" کی تمام صفات مکمل طور پر بیان کر دی جائیں۔ لہذا اگر "مسلم فیہ" کے اوصاف اپنے مجہول ہوں اور مترد ہوں جو آپس میں نزاع کا باعث بن سکتے ہوں تو اس صورت میں کسی کے نزدیک بھی بیچ درست نہ ہوگی۔

نہجہ معاملت میں اگرچہ بیچ کے "درجات" بیان کر کے اس کے تمام اوصاف مکمل طور پر واضح کرنا ضروری ہوتے ہیں لیکن مطلقاً ایسا ہوتا ہے کہ بعض اوقات بالکل ایک ہی عقد میں بیچ کے ایک سے زیادہ "درجات" بیان کرنا ہوتا ہے اور پھر بالکل کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ ان "درجات" میں سے جس درجہ کی بیچ چاہو وہ مشرتی کے پر کرے۔ چنانچہ انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا میں ہے:

"FUTURES Market, on the other hand, generally permits trading in a number of grades of the commodity to protect hedger sellers from being "cornered" by speculators buyers who might otherwise insist on delivery of a particular grade whose stocks are small. Since a number of alternative grades can be tendered, the futures market is not suitable for the acquisition of the physical commodity. For this reason physical delivery of the commodities in fulfillment of the futures contract generally does not take place, and the contract is usually settled between buyers and sellers by paying the difference between the buying and selling price."

"دوسری طرف مستلزمات کا بازار اس بات کی ضمانت رکھتا ہے کہ کسی مخصوص جنس

کے مختلف گریڈس کی تجارت کی جائے۔ اور اس طرح جو بازرگ متوقع نتائج سے بچتا ہو جائے، ان کو اس شخص سے مختلف فراہم :ا جاتا ہے کہ مثلاً بازرغید رہا۔ سے کہ ایک شخص کو گریڈ کی ایک ٹکی پر اصرار کرے جس کے :ا کو تھوڑی تعداد میں ہوں۔ چونکہ مستقبلیات کے بازار میں بہت سے متبادل گریڈس کی پیشکش ممکن ہوتی ہے اس لئے مستقبلیات کا بازار کسی جنس کو حقیقی طور پر حاصل کرنے کے لئے سودور نہیں، اس وجہ سے مستقبلیات کے معاہدات کو پورا کرنے کے لئے عموماً جنس کی حقیقی ادائیگی نہیں کی جاتی، اور خریداروں اور بیچنے والوں کے درمیان معاہدے کا تصدیق عموماً اس طریقہ سے کہ وہ آپس میں تحریر خرید و فروخت کے فریق کا لیٹن درج کر لیتے ہیں۔"

اسٹوکیولر پینڈ بائی مندرجہ بالا عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس عقد میں، بئع کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ عقد کے وقت اس بیع کے جو مختلف :اصناف علی سبب اہدیت بیان کیے تھے ان میں سے کسی ایک وصف کی بیع مشتری کے سپرد کرے، مشتری وصف کی اس جہالت سے اس وقت تک دوچار رہتا ہے جب تک وہ بیع پر قبضہ نہ کر لے۔ یعنی میں اس جی جہالت :ب عقد کو :ا باطن کر دیتی ہے۔ تو بیع مسلم یقیناً ایسی جہالت کی وجہ سے باطل ہو جائے گی۔

(۴) چونکہ جب یہ ہے کہ "عقد مستقبلیات" میں یہ بات طے شدہ ہے کہ عام طور پر مشتری کو سامان پر قبضہ نہیں پایا جاتا، بلکہ آخری مشتری کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ چاہے تو بیع سے سامان اس کے سپرد کر دینے کا مطالبہ کرے، یا چاہے تو دوبارہ وہ سامان کی پائل کو فروخت کر دے۔ اس دوسری صورت میں تصدیق اس طرح ہوتا ہے کہ خریدنے والے اور بیچنے والے :بوں میں کو فرق ہوتا ہے صرف اس فرق وصول کر کے :ا طرف سے برائہ کر یا جاتا ہے۔ یہ قطعاً اہدوا میں سے عقد کے اندر مشروط ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ شرط عقد مسلم کو قائم کر دیتی ہے اور اگر عقد مسلم میں یہ بات مشروط نہ بھی ہو تب بھی بیع مسلم میں یہ مسئلہ ہے کہ "مسلم نے" کو بیع کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ الخضر لابن تہ لہ میں ہے:

"وبیع المسلم جہ عن مائعہ لو من عرہ قبل لہ فہ :ا"

"مسلم نے کو بیع سے پہلے باطن کے ساتھ فروخت کرنا، یا کسی دوسرے کے ساتھ فروخت کرنا قاسد ہے۔ یعنی بیع مسلم کو قاسد کر دیتا ہے۔"

(۵) اگر ہم یہ فرض کریں کہ بائع اول اور مشتری اول کے درمیان جو سب سے پہلے عقد ہوا تھا وہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ عقد مسلم تھا تو اس صورت میں ”زب انسلم“ یعنی مشتری اول کے لئے جائز نہیں تھا کہ وہ ”مسلم فیہ“ پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کر دے۔ علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں

”وہ بیع لاسم فیہ میں قصہ، فلا قصہ فی بحرینہ حلقہ، وقد یوں
لیس صلی لہ علیہ وسلم عن بیع لقطعه فی قصہ وعن بیع رطل
بصر، وذلہ بیع لم یدخل فی صمدہ، فلم یحر بیعہ کالقطعه فی
قصہ“ (۱)

”مسلم فیہ کو قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے کی حرمت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اور حضور اقدس ﷺ نے طعام پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، اور جو چیز انسان کے حنان میں نہ ہو اس کا نفع لینے سے منع فرمایا ہے۔ اور یہاں ”مسلم فیہ“ قبضہ سے پہلے اس کے حنان میں نہیں آئی اس لئے طعام کی طرح اس کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں۔“

بچے ”مستقلیات“ کے طریق کار کے بارے میں یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اس میں بیع کی پہلی اور دوسری سے پہلے ایک ہی عقد کے اندر بے شمار سودے ہو جاتے ہیں۔ لہذا ”مستقلیات“ کے جواز کا کوئی راستہ نہیں ہے۔

لہذا منہ جب بالا پانچ وجوہات کی بناء پر اس عقد کو ”عقد مسلم“ کہہ کر جائز نہیں کہا جاسکتا۔ جب اس کو عقد مسلم نہ مانیں تو پھر یہ ایک ایسا عقد ہے جو مستقبل کی کسی تاریخ پر منعقد ہوتا ہے۔ اور تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ عقد بیع تو حلیق کو قبول کرتا ہے اور نہ ہی مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف اضافت کا قبول کرتا ہے، لہذا ”مستقلیات“ میں بیع اول جو بائع اول اور مشتری اول کے درمیان ہوئی تھی وہ درست نہیں ہوئی۔ تو پھر اس بیع کی بنیاد پر ہونے والی دوسری بیع کیسے درست ہوں گی؟

فقہی اعتبار سے اس عقد کی ایک اور شکل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ اس عقد کو ”بیع“ نہ کہا جائے بلکہ اس کو ”امداد بیع“ کہا جائے کہ بائع اس بات کا وعدہ کر رہا ہے کہ وہ فلاں مخصوص ماہ کی فلاں تاریخ میں اتنی قیمت پر فروخت کر دے گا اور موقوف یعنی مشتری کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ وعدے کے مطابق مبین تاریخ پر اس ماہ کی مبین قیمت پر خرید لے، اب یہ مشتری اپنا یہ حق کسی تیسرے آدمی کو

فروخت کر دے اور تیسرا آدمی چمٹے کو فروخت کر دے، یہاں تک کہ سپردگی کی ضمن تاریخ آجائے۔
لیکن میرے خیال میں اس مقدمہ کی یہ شکل شرعاً اس مقدمہ کے لئے مہم جواز بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس کی کئی وجوہ ہیں:

☆ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس مقدمہ کی صورت واقعہ اس شکل کے موافق نہیں ہے۔ اس لئے کہ عائدین فوجہ مارکیٹ میں صرف وعدہ و وعید کے لئے نہیں جاتے بلکہ ان عائدین کا مقصد مقدماتی و حتمی طور پر ملے کر ہوتا ہے۔ لہذا اس مقدمہ کو وعدہ و وعید کہنا درست نہیں۔

☆ دوسری وجہ یہ ہے کہ مجبور فقہاء کے نزدیک ”وعدہ“ محض قضاء لازم نہیں ہوتا۔ اور جن فقہاء نے وعدہ محض قضاء لازم کیا ہے انہوں نے کسی شدید ضرورت کے تحت لازم کیا ہے۔ اور یہاں انکی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

☆ تیسرے یہ کہ ”موجودہ“ یعنی مشتری کو مستقبل کی تاریخ میں خریدنے کا جو حق حاصل ہے وہ ایسا حق نہیں ہے جس کو آجے فروخت کرے یا اس کا عوض لینا جائز ہو۔ اس لئے کہ یہ ایسا حق نہیں ہے جو قضاء واجب ہو بلکہ یہ ”حق مجرّد“ ہے اور مجبور فقہاء کے نزدیک ”حق مجرّد“ کی بیع چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ اور وہ شرائط اس مقدمہ میں موجود نہیں۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ”عقد مستکبیات“ شرعاً جائز نہیں ہے تو پھر اس کے متبادل کوئی صورت بتائی جواد کا شرعیہ کے مطابق ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی معاملے کی متبادل صورت تو اس وقت تلاش کی جاتی ہے جب اس معاملے کا مطلوبہ مقصد درست ہو۔ پھر اس مطلوبہ مقصد کے حصول کے لئے شرعی متبادل صورت کو تلاش کیا جاتا ہے۔

جہاں تک ”عقد مستکبیات“ کا تعلق ہے تو اس مقدمہ کا کوئی جائز مقصد نہیں ہے جس کو پورا کرنے کے لئے شرعی طریقہ تلاش کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ لموچہ مارکیٹ میں جو معاملات ہوتے ہیں ان سے تجارت تصور نہیں ہوتی، بلکہ نفع کی امید پر اپنا دھوپہ داؤ پر لگانا مقصود ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد اس مقدمہ کو بیع کے بجائے قمار (جوا) سے زیادہ وثیقہ کر دیتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ لموچہ مارکیٹ میں معاملہ کرنے والے دو قسم کے لوگ ہوتے ہیں۔

ایک قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کو ”مخاطر“ (Speculator) (نفع حاصل کرنے کی امید میں رقم کو داؤد پر لگانے والا) کہا جاتا ہے۔ جن کا مقصد نہ تو بیع و شراء ہوتا ہے اور نہ ہی سپردگی اور قبضہ

مقصود ہوتا ہے، بلکہ صرف قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہے، اس کو بطور نفع کے حاصل کر لینا ان کا مقصود ہوتا ہے۔ (دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتا ہے کہ اس کے ذریعے کسی کو یہ امر کر لینا ان کا مقصود ہوتا ہے)۔ اب ظاہر ہے کہ یہ غرضی اور مقصدی غیر شرعی اور ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ تو تجارت کے بغیر اور بھی گواہی منہاں میں لیے بغیر نفع کمانا ہو جائے گا، جو غرضی شرعی کے رو سے حرام ہے۔

فیوجہ مارکیٹ میں دوسری قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کا مقصد "اپنے نفع کی ضمانت اور حفاظت" ہوتی ہے جس کو عربی میں "تامین الرخ" (Hedging) کہا جاتا ہے، یعنی یہ لوگ عام بازار میں ایک چیز خریدتے ہیں لیکن ہوا کے اتار چڑھاؤ کے نتیجے میں جو خسارہ اٹھتا ہے اس سے بچنے کے لئے دو گن فیوجہ مارکیٹ میں چکر اسی چیز کا سودا کر دیتے ہیں اور تاکہ ہم نے اپنے نفع کو حاصل سے وکر لیں۔ لیکن اس قسم کی ضمانت اور حفاظت کی ضرورت ان لوگوں کو ہوتی ہے جو کسی مدت کے لئے اسٹاک یا ذخیرہ اندوزی کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کسی چیز کو خریدنے کے چند روز بعد ہی اس کو بیچنے کا ارادہ ہو تو اس صورت میں نفع کی ضمانت اور حفاظت (تامین الرخ) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لہذا جب یہ لوگ کسی چیز کو خریدنے کے بعد زیادہ نفع حاصل کرنے کی خاطر طویل مدت کے لئے ذخیرہ کر لیتے ہیں تو اس وقت ان کو فیوجہ مارکیٹ میں جانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس لئے کہ ان لوگوں کو اس بات کا ڈر ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جس چیز کو خرید کر ہم نے ذخیرہ کیا ہو، اسے کچھ عرصے کے بعد اس کی قیمت کم ہو جائے اور ہمیں بجائے نفع کے نقصان اٹھانا پڑے، چنانچہ یہ اس قسم کے دے اور نقصان سے بچنے کے لئے فیوجہ مارکیٹ میں اس کا سودا کر لیتے ہیں۔ پھر اللہ عزوجل نصیب دے گا:

"مگر ایک چیز نے کسی کسان سے دس ہزار یاں گندم کی خریدیں، پھر فوراً کسی مہینے میں وہ اس کو فروخت کرنا چاہے، مثلاً ایک ہفتہ کے اندر اندر اس کو کھانا پانا ہے تو اسے بیچ کر اس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ فیوجہ مارکیٹ میں جا کر نفع کی ضمانت (تامین الرخ) کا انتظام کرے، اس لئے کہ اس گندم کی قیمت کم ہو جانے کا جو خطرہ وہ دیکھتا ہے اس کی بیچ کے فوراً بعد مشتری کی طرف منتقل ہو گیا۔

لیکن بعض اوقات تاجر اس گندم کو خرید کر فوراً اسے فروخت نہیں کرتا چاہتا بلکہ وہ اس کو ایک مہینہ بعد مدت کے لئے اپنے پاس رکھنا چاہتا ہے، لیکن اس کو خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ فروخت کرتے وقت اس کے دام کم ہو جائیں اور اس کی وجہ سے اسے نقصان ہو، چنانچہ اس خطرہ سے بچنے کے لئے وہ بیچ کر فیوجہ مارکیٹ میں

داخل ہوتا ہے تاکہ اس نے جس منافع کو حاصل کرنے کا ارادہ کیا ہے وہ محفوظ رہے۔“

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ ”نیوجے مارکیٹ“ میں داخل ہو کر عقد کرنے کی ضرورت ان تاجروں کو پیش آتی ہے جو مصنوعات اور اشیاء کو ایک معتد بہ درجہ کے لئے اپنے پاس روک کر رکھنا چاہتے ہیں اور یہ لوگ عام طور پر ذخیرہ اندوزی کی نیت سے اشیاء کو روکتے ہیں جو کہ شریعت کے خلاف ہے۔ لہذا جب نیوجے مارکیٹ میں داخل ہونے کا مقصد ایسی غیر شرعی ہے تو پھر ہمیں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہئے کہ ”نیوجے مارکیٹ“ کا شرعی تبادلہ طریقہ کیا ہوگا؟ ان! البتہ اگر کوئی واقعی طور پر یہ چاہتا ہے کہ میں ایسی چیز کروں جس کے اندر مجھے کوئی خوالے کرنے کی ضرورت نہ پڑے تو اس کے لئے شرعی طریقہ ”بیع سلم“ کا موجود ہے۔ کتب فقہ میں اس کی جزئیات ہیں اس کے مطابق وہ ”بیع سلم“ کر لے۔ اس طرح اس کو نیوجے مارکیٹ میں داخل ہونے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔

واللہ اعلم بالصواب



فاران اسپینج بیر مرٹیفکیٹ کا شرعی حکم

’فاران اسپینج بیر مرٹیفکیٹ‘ کے متعلق ایک شخص نے استاذہ مجیدہ، اہل سنت و اہل ایمان کی مجلس علمی میں
سوال کیا کہ اس کا شرعی حکم کیا ہے۔

قانون آئیکھنج بیررسٹیکٹ کا شرعی حکم

استفتاء

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین و رہنما اہل مسئلہ میں کہ جو لوگ بیرون ملک رہتے ہیں اور اپنا ذرمبادلہ باہر سے لے کر آتے ہیں، ان کے لئے حکومت نے ”قانون آئیکھنج بیررسٹیکٹ“ کے نام سے ایک تنظیم جاری کی ہے جس کے ذریعہ ان کو باہر سے لائے ہوئے ذرمبادلہ کے عوض یہ سٹیکٹ جاری کیے جاتے ہیں۔ اور اس کا حامل اس کو اسٹاک آئیکھنج میں بھی بیع پر فروخت کر سکتا ہے۔ اور خود ایک پاکستانی بینک بھی ایک سال کے بعد سود پے پے ۱۴۵۰ روپے مزید فلیج کے ساتھ لوہرہ سال کے بعد ۳۶ روپے پور قین سال کے بعد ۵۲ روپے سود یا فلیج کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ اور اگر چاہے تو اس کے ذریعہ بوقت ضرورت ذرمبادلہ بھی حاصل کر سکتا ہے۔
ان سٹیکٹ کا خریدا اور ان پر فلیج حاصل کرنا حرام جائز ہے یا نہیں؟

الجواب

حَامِدًا وَ مُصَلِّيًا

قانون آئیکھنج بیررسٹیکٹ کے بارے میں تحقیق سے یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ جو لوگ پاکستان سے باہر ملازمت کرتے ہیں وہ اگر ذرمبادلہ پاکستان لے کر آئیں تو حکومت کا قانون یہ ہے کہ وہ بیرونی ذرمبادلہ اسٹیٹ بینک میں جمع کر آئیں اور اس کے ذریعے حکومت کے طے کردہ نرخ کے مطابق پاکستانی روپیہ وصول کریں۔ پاکستان میں رہتے ہوئے ذرمبادلہ اپنے پاس رکھنا قانوناً جائز نہیں۔ اور جب ایک مرتبہ یہ ذرمبادلہ اسٹیٹ بینک میں جمع کر دیا جائے تو اس کے بعد کسی وقت اس کو واپس لینے بھی قانوناً ممکن نہیں۔ اب حکومت نے یہ قانون آئیکھنج بیررسٹیکٹ اس مقصد سے جاری کیے ہیں کہ جو بعض باہر سے ذرمبادلہ لاکر ان کے بدلے یہ سٹیکٹ حاصل کر لے تو اس کو تین فوائد حاصل ہوتے

پہنچا فائدہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کو دہا کر اس کا حامل جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنسی تبادلے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سال بھر یہ سرٹیفکیٹ اپنے پاس رکھے تو وہ سارا سال بارہ فیصد نفع کے ساتھ پاکستانی روپیہ میں بھنا سکتا ہے۔

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ سال گزرنے سے پہلے یا کسی بھی وقت وہ اس کو بازار میں حصص (اشیاں) کی بجائے جس قیمت پر چاہے فروخت کر سکتا ہے۔

چونکہ اس سرٹیفکیٹ کی وجہ سے اس کے مال کو ذرمبادلہ حاصل کرنے کا انتخاب پیدا ہو جاتا ہے اس لئے عام طور پر اشیاں کی بجائے لوگ اسے زیادہ قیمت پر خرید لیتے ہیں۔ مثلاً سونہ پہنچا سرٹیفکیٹ ایک سو دس روپیہ میں تک سکتا ہے۔

سرٹیفکیٹ کو دیکھنے اور اس کے متعلق مطلوبہ معلومات کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوئی کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی ذرمبادلہ کی رسید نہیں، بلکہ اس پاکستانی روپیہ کی رسید ہے جو کسی دہرے والے کو ذرمبادلہ حکومت کے حوالہ کرنے کے نتیجہ میں حاصل ہوا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ عام پاکستانی روپیہ یا اس کی نمائندگی کرنے والے شے حکومت کی بنیاد پر ذرمبادلہ حاصل کرنے کا کوئی انتخاب نہیں ہوتا، لیکن اس سرٹیفکیٹ کے حامل کو ذرمبادلہ کے حصول کا انتخاب حاصل ہوتا ہے۔ لہذا انسانی اعتبار سے اس کی صورت یہ بنی کہ۔

حکومت نے باہر سے آنے والا ذرمبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض میں خریدا لیا، لیکن یہ پاکستانی روپیہ فوراً ادا کر دینے کے بجائے اسے اپنے ذمے میں دینا لیا اور اس دین کی توثیق کے لئے یہ سرٹیفکیٹ جاری کر دیا۔ اور اس کے حامل کو یہ اختیار دے دیا کہ اگر وہ چاہے تو یہ دین اپنے اصل پاکستانی روپیہ کی شکل میں وصول کرے یا اگر چاہے تو ادا ہو جانے کے دن کی قیمت کے لحاظ سے ذرمبادلہ کی شکل میں وصول کرے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ، حامل کے اس پاکستانی روپیہ کا وثیقہ ہے کہ جو حکومت کے ذمہ دین ہے۔ اب اگر حکومت ایک سال کے بعد یہ روپیہ کا وثیقہ ایک سو ساڑھے بارہ روپیہ میں لیتی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ دین پر ساڑھے بارہ فیصد زیادتی ادا کر رہی ہے جو شرعاً واضح طور پر سود ہے۔ اسی طرح اگر اس سرٹیفکیٹ کا حامل یہ وثیقہ بازار میں اس کی اصل قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کرتا ہے تو اس کے معنی بھی یہ ہوتے ہیں کہ وہ اپنا دین زیادہ قیمت پر دوسرے کو فروخت کر رہا ہے اور یہ معاملہ بھی سود ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔

یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرمبادلہ کی رسید ہے اور اس وجہ سے اس کو پاکستانی روپیہ میں کسی بھی طے شدہ نرخ پر فروخت کرنا جائز ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرمبادلہ کی رسید نہیں ہے جس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ پر غیر ملکی زرمبادلہ کے بجائے مراعات پاکستانی روپے کا نام لکھا ہوا ہوتا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ جب بھی زرمبادلہ حاصل کیا جائے تو اتنا زر مبادلہ نہیں ملے گا جس کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ حاصل ہوا تھا۔ بلکہ تبادلہ کے دن، غیر ملکی زرمبادلہ کے نرخ کے مطابق زرمبادلہ دیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص نے چھپیس سوودی ریال دے کر سو روپے کا سرٹیفکیٹ حاصل کیا اور چھ ماہ کے بعد وہ اس سرٹیفکیٹ کے بدلے دو ہزار سوودی ریال حاصل کرنا چاہتا ہے جبکہ چھ ماہ کے بعد سوودی ریال ہنگامہ ہو چکا ہے تو اسے اتنے سوودی ریال دیئے جائیں گے جتنے اس روز پاکستانی سو روپے میں حاصل ہوتے ہوں۔ مثلاً اس دن کی شرح تبادلہ اگر ۲۳ ریال ہو تو اسے اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ۲۳ ریال ہی حاصل ہوں گے۔ پس یہ واضح دلیل ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ، سوودی ریال کا وثیقہ نہیں بلکہ پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے۔

لہذا اس سرٹیفکیٹ کو اس بنا پر خریدنا کہ اسے زیادہ قیمت پر اسٹاک ایکسچینج میں بیچ دیا جائے گا یا سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت سے ساڑھے بارہ فیصد نفع حاصل کیا جائے گا، سوودی معاملہ ہونے کی بنا پر قطعاً ناجائز و حرام ہے، البتہ اگر کوئی شخص اس غرض سے سرٹیفکیٹ خریدے کہ بوقت ضرورت اس کے ذریعہ زرمبادلہ حاصل ہو سکے اور اسے اسٹاک ایکسچینج میں فروخت کرنے یا حکومت سے اس پر منافع حاصل کرنے کا کوئی ارادہ نہ ہو تو اس غرض سے خریدنے کی گنجائش ہے لیکن خریدنے کے بعد اسے زیادہ قیمت پر بیچنا یا اس پر حکومت سے منافع حاصل کرنا ہرگز جائز نہیں۔

واللہ اعلم

احقر

محمد تقی عثمانی مفتی اعظم

دارالافتاء دارالعلوم کراچی۔ ۱۳

۲۲-۸-۱۴۰۸ھ

کچھ شبہات اور ان کا جواب ☆

معلم و محترم جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب السلام علیکم!

گزشتہ ایک سال سے نجیب الحق صدیقی صاحب کی کوم فرمائی گئی ہے "ابلاغ" ذریعہ مطالعہ ہے، آپ کے مضامین بہت استیقام سے پڑھتا ہوں، اور روز بروز آپ کی تحریر میں، نود و قسم اور انداز تحریر کا ادراک ہوتا جا رہا ہوں۔ اللہ کرے کہ زور قسم اور زیادہ ہو۔

شوال ۱۴۰۸ھ یعنی جون سنہ ۱۹۸۸ء کے "ابلاغ" میں قارئین کو کئی سرٹیکلز کے بارے میں جناب والا کی تحقیق اور رائے نظر سے گزری۔ اس سلسلے میں کچھ معروضات پیش خدمت ہیں:

☆ یہ مفروضہ کہ ہر پاکستانی کو وطن واپسی پر سارا قانون کرنسی حکومت کے پاس بیچ کرانا ہوتا ہے درست نہیں۔ عرصہ دراز سے حکومت پاکستان نے یہ اجازت دی ہوئی تھی کہ وہ اپنی آنے والے پاکستانی چھوٹے غیر ملکی زرہ ماہانہ اپنے پاس کرنسی کرنسی اکاؤنٹ میں رکھ سکتے ہیں۔ پھر سنہ ۱۹۸۵ء کے اواخر میں یہ مدت بڑھا کر تین سال کر دی گئی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گزشتہ سال جب قانون کرنسی سرٹیفکیٹ جاری کیے گئے تھے وقت خریدنے والے کے سوا بقیہ حضرات قانوناً اس بات کے مجاز تھے کہ حکومت کو زرہ ماہانہ خریدیں اور اپنے پاس رکھیں اور جن لوگوں نے یہ سرٹیفکیٹ خریدے ان کے پیشہ نظر یا تو وہ ملکوں سے زیادہ ملنے والی منافع کی شرح تھی یا وہ اپنے سرٹیفکیٹ کو اسٹاک ایکسچینج میں فروخت کر کے حکومت کی مقرر کردہ شرح تبادلہ سے زیادہ حاصل کرنا چاہتے تھے۔

☆ جہاں تک کیا بات کا تعلق ہے کہ "سرٹیفکیٹ" کا حال جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنسی تبادلے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے یہ کچھ حد

☆ "قارئین! کچھ بڑے سرٹیفکیٹ" نے بارے میں "ابلاغ" میں جب یہ مندرجہ بالا سوالات اور جواب شائع ہوئے تو اس پر ایک صاحب کا تھیل نامہ موصول ہوا۔ جس کا تھیل جواب حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب علیہم السلام نے تحریر فرمایا، وہ خط اور اس کے جواب ذیل میں پیش خدمت ہے۔

تک پہنچ ہے کیونکہ حامل کو یہ کرنسی پاکستان سے باہر ہی ملے گی، لیکن اگر وہ اس سے پاکستان میں فارن کرنسی اکاؤنٹ کھولن چاہے گا تو اسے اس بات کی اجازت نہ ہوگی۔ البتہ وہ حامل جس کا پہلے سے فارن کرنسی اکاؤنٹ موجود ہے وہ سر تقبلیت اس اکاؤنٹ میں جمع کر سکتا ہے۔

☆ گو کہ یہ درست ہے کہ یہ حکومت باہر سے آنے والا زر مبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض خرید کر فروزا دیا کرنے کے بجائے اسے اپنے ذمے زمین بناتی ہے لیکن فروخت کرنے والا صرف اس لئے حال کے بجائے مستقبل کے روپے میں (جو کہ افراط زر کی وجہ سے روز بروز کمزور ہوتا جا رہا ہے) اور حتمی شرح تبادلہ سے کم لینے کو تیار ہوتا ہے کہ وہ مستقبل میں زر مبادلہ لینے کا استحقاق برقرار رکھتا ہے۔ ماہرین معاشیات کے مطابق صرف اور صرف (Floating Rate) ہی کسی کرنسی کی حتمی قیمت بتا دیتا ہے۔ حکومتوں کے مقرر کردہ ریٹ کرنسی کی صحیح (Worth) یعنی (Intrinsic Value) کو (Reflect) نہیں کرتے۔ اب اگر حکومت مصنوعی طور پر فارن کرنسی کے بدلے کم قیمت دے گی تو بازار میں اس پر (Premium) زیادہ ہوگا۔ مثال کے طور پر آئن حکومت زبردستی پر انٹر آئے لارڈ ڈالر کی قیمت دس روپیہ ملے کر دے تو مارکیٹ میں ڈالر دس فیصد (موجودہ) (Premium) کے بجائے نوے یا سو فیصد پر بیہم پر کے گا جو اس کی صحیح قیمت ہے۔ میں اس ضمن میں یاد دلانا چاہتا ہوں کہ آئن سے تقریباً پندرہ سال پیش جب حکومت نے ڈالر کی شرح تبادلہ 14.75 روپیہ مقرر کی ہوئی تھی، ڈالر بازار میں پندرہ روپے کا ملتا تھا اور حکومت خود پندرہ روپے کی قیمت کو بلا واسطہ بونس واؤچر اسکیم کے ذریعے (Support) کر رہی تھی۔ حلقہ کرنسیوں میں ایک دوسرے کے مقابلے میں اُتار چڑھاؤ آتا رہتا ہے جو کہ ان ممالک میں افراط زر اور شرح سود کا ایک (Function) ہے لیکن جن ملکوں میں کرنسی کی نقل و حرکت پر کوئی پابندی نہیں یا جہاں حکومت مصنوعی طور پر شرح تبادلہ ملے نہیں کرتی وہاں مارکیٹ کی شرح اور حکومت کی شرح تبادلہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ دونوں شرحیں مقامی کرنسی کی (Intrinsic Value) کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نقی نقطہ نظر سے کسی حکومت کو (جو کہ اسلامی حکومت بھی نہیں) اس بات کا کیا

حق سمجھتا ہے کہ وہ عوام کو ان کی غیر محالک میں کمائی کی کم قیمت دے (جسکے محسوس پولیس، سہاگتیں، انگریزوں کی غرضیں ہر ادارہ انہیں کوٹنے پر تیار بیٹھا رہتا ہے) اور اگر وہ کم قیمت دیتی ہے تو عوام اس بات کے کس حد تک مجاز ہیں کہ وہ اپنے ذریعہ بدلہ کی صحیح قیمت (Intrinsic Value) بازار سے حاصل کریں، خصوصاً جبکہ یہی حکومت نے ذریعہ بدلہ کی بازار میں فروخت قانونی قرار دی ہوئی ہے؟

☆ دوران تحقیق جناب والا کے علم میں یہ بات ضرور آئی ہوگی کہ حکومت پاکستان کو ہندی کے کاروبار سے ہر سال کروڑوں روپے کا نقصان ہو رہا تھا کیونکہ لوگ حکومت کی معنوی شرح کو چھوڑ کر پرائیویٹ اداروں کے ذریعے روپے کی ترسیل کر رہے تھے۔ ہر قانون کی پیروی کر کے اور ان کی اشکات کی پیروی میں فروخت کو قانونی بنا کر دراصل حکومت نے ہندی کے کاروبار پر ضرب لگائی ہے اور اس بات کا موقع فراہم کیا ہے کہ لوگ ذریعہ بدلہ کی صحیح قیمت حاصل کر سکیں (مجھے ابلاغ صرف ایک سال سے پہلے رہا ہے اس لئے میرے طرز میں نہیں کہ ہندی کے کاروبار کے سلسلے میں وقتی نقطہ نظر کیا ہے۔ براہ کرم اس سے بھی آگاہ فرمائیے)۔

ان باتوں کے پیش نظر کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ سرملکت کو بازار میں بیچنے سے جو دس یا بارہ فیصد منافع ہوتا ہے وہ جائز ہے، قانون کرنسی کی سختی قیمت ہونے کی وجہ سے؟ بالکل اسی طرح جس طرح کمپنیوں کے حصص وغیرہ بازار میں (Par Value) سے زیادہ یا کم اپنی (Intrinsic Value) کی بناء پر فروخت ہوتے ہیں۔ البتہ اس بات سے مکمل اتفاق کیا جاسکتا ہے کہ سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت کی طرف سے جو ماز ہے بارہ فیصد منافع حاصل کیا جائے گا، سودی معاملہ ہونے کی وجہ سے قطعاً ناجائز قرار دیا ہوگا۔

☆ آخری پیرا گراف میں جناب والا نے اجازت دی ہے کہ اگر کوئی شخص اس غرض سے یہ سرملکت خریدے کہ بوقت ضرورت اس کے ذریعے ذریعہ بدلہ حاصل ہو سکے تو اس غرض سے خریدنے کی گنجائش ہے۔ یہ اجازت بھی وہ آدمی کے لئے مسائل کھڑے کر سکتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص پاکستان داکوئی پر صرف اور صرف اسی غرض سے یہ سرملکت لیتا ہے کہ بوقت ضرورت اس سے ذریعہ بدلہ

حاصل ہو سکے گا لیکن تین سال بعد جب اس کے بدلے ذریعہ مبادلہ لینا چاہتا ہے تو ایک لاکھ روپیہ کے سرٹیفکیٹ کی (Surrender Value) ایک لاکھ ہارن ہزار روپیہ ہو جانے کی وجہ سے اسے زیادہ ذریعہ مبادلہ ملتا ہے۔ یہ ہارن ہزار حقیقی طور پر اور اس شخص کے پاس اس سے بچنے کی کوئی صورت نہیں۔ حکومت یہ رقم اسے ذریعہ مبادلہ دے گی، ایسی صورت میں کیا وہ سود وصول کرنے کا گناہگار نہ ہوگا؟ بحالت مجبوری کہاں ہارن ہزار روپیہ خیرات کر دے یا جتنی قانون کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لے کر باقی خیرات میں دے دے، لیکن ایسی صورت میں روپیہ کی قیمت میں کمی (Exchange Loss) سو سے پوری ہوگی۔

امید ہے حراج بخیر ہوں گے۔

جواب کا مختصر

مخلص
مستقیم مسعود

الجواب

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

محترمی و کرمی جناب معصم مسعود صاحب — حفظہ اللہ تعالیٰ
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

گرمائی زمہ ملا۔ جب کے لئے جس ذہنی یکسوئی کی ضرورت تھی، وہ پچھلے دنوں منظور ہی
اس لئے جواب میں قدرے تاخیر ہو گئی۔ شرمندہ اور معذرت خواہ ہوں۔

آپ نے جس تفصیل کے ساتھ فارن ایکنجیئر سرٹیفکیٹ کا پورا ایسی منظر بیان فرمایا ہے، اس
پر میں تہ دل سے آپ کا شکریہ ادا ہوں۔ باہر سے ذرہ بادل پاکستان منتقل کرنے والوں پر جو پابندیاں
قانوناً عائد ہیں، اور جن کی وجہ سے وہ مشکلات کا شکار ہیں، ان کا کچھ اندازہ پہلے بھی تھا، آپ کی مصلحت
تشریح سے اور زہرہ بادل ہو گیا۔ لیکن ان تمام باتوں سے فارن ایکنجیئر سرٹیفکیٹ کی موجودہ شرعی حیثیت
میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان مشکلات کا اصل حل تو یہ ہے کہ حکومت ذرہ بادل بازاری نرخ پر
حاصل کرے۔ یا پھر شرعاً اس بات کی گنجائش بھی منسلک کئی تھی کہ حکومت ان سرٹیفکیٹس کو پاکستانی روپے کا
نہیں، بلکہ اس ذرہ بادل کا ناماندہ قرار دے جو حکومت کے حوالے کیا گیا ہے۔ اگر یہ سرٹیفکیٹ ذرہ بادل
کا ناماندہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکومت کے ذمے ذرہ بادل ذرا ہے۔ اب اس کے بعد حکومت
کسی بھی آئندہ مرحلے پر اسے باہمی رضامندی سے طے شدہ قیمت پر خرید سکتی ہے، اور یہ قیمت
بازاری قیمت سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے۔ نیز خبادلہ طور پر یہ بھی ممکن ہے کہ سرٹیفکیٹ کا حامل بازار میں
اسے بغور حوالہ دے کر اس کے ذریعے زیادہ پکستائی روپے حاصل کر لے۔

لیکن شرعاً دشواری یہاں سے پیدا ہوئی ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کو ذرہ بادل کے بجائے پاکستانی
روپے کا وسیع قرار دیا گیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حکومت نے اسی وقت ذرہ بادل کو سرکاری نرخ پر
پاکستانی روپے سے خرید لیا ہے، اور اس پکستائی روپے کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ جاری کر دیا ہے۔ اب
یہ ذرہ بادل اس شخص کی ملکیت میں نہیں رہا جس کی بنیاد پر مذکورہ طریقوں سے اس کی بیع ممکن ہوئی۔
رہا یہ کہ نہ کہ موجودہ صورت میں اس کا آپ بچنے کے فائدہ جو دس یا بار فیصد منافع ہوتا ہے وہ

زرمبادلہ کی حقیقی قیمت ہونے کی بنا پر جائز ہونا چاہئے۔ سو یہ وجہ درجہ سے ممکن نہیں ہے۔
 اوّل تو اس لئے کہ وہ زرمبادلہ کی نہیں، بلکہ پاکستانی روپے کی قیمت ہے، تاکہ سرینقلیت
 پاکستانی روپے ہی کا مشتق ہے، اور روپوں کے ہم جنس تبادلے میں کمی بیشی جائز نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سرینقلیت پر بازار میں جو دس یا بارہ فیصد منافع ملتا ہے، نہ وہ کلینڈر زرمبادلہ
 کے سرکاری اور بازاری نرخوں کے فرق پر مبنی ہوتا ہے اور نہ اس فرق کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر یہ منافع
 دس یا بارہ فیصد ہے تو سرکاری اور بازاری نرخوں کا فرق کم از کم اس سے کم ہوتا ہے۔ سبکی وجہ ہے کہ
 سرینقلیت کو بازار میں بیچنے سے حاصل کو بڑھتی کے ذریعے زرمبادلہ بیچنے سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے۔
 اس لحاظ سے جناب کا یہ فرمانہ اسحق کے نزدیک درست نہیں ہے کہ حکومت کی طرف سے کھلے بازار میں
 اس سرینقلیت کی فروخت کی اجازت بازار سے زرمبادلہ کی صحیح قیمت حاصل کرنے کی اجازت کے
 مترادف ہے۔

اس کے برخلاف صحیح صورت حال یہ ہے کہ حکومت نے بازار میں زرمبادلہ کو اس کی بازاری
 قیمت پر بیچنا تو ممنوع قرار دے رکھا ہے۔ لیکن اس بات کی اجازت دے رکھی ہے کہ زرمبادلہ سرکاری کوتم
 قیمت پر فروخت کر کے اس قیمت کی بنیاد پر سودی معاملہ کر کے اپنے اس نقصان کی صفائی کر سکتے ہو۔
 یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ غیر ملکی کرنسی کا سرکاری نرخ اس سے بازاری نرخ سے بہت کم
 مقرر کرنا، جب کہ کھلے بازار میں زرمبادلہ کی خرید و فروخت بھی قانوناً ممنوع ہو، ایک طرح کا ظلم ہے
 جس کی عام حالات میں ہمیں شرعاً اجازت نہیں ہے۔ لیکن اگر حکومت ایک غلط کام کر رہی ہو تو اس سے
 سودی معاملے کی شرعی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑے گا، بلکہ وہ دستوراً ناجائز ہی رہے گا۔

البتہ چونکہ حکومت نے سرینقلیت کے حامل سے زرمبادلہ جو انکم قیمت پر خریدا ہے اس لئے
 اگر حکومت اسے سال بھر کے بعد سرینقلیت پر بارہ فیصد منافع دیتی ہے تو اگرچہ یہ منافع سود ہے، لیکن
 اس میں سے اتنی رقم رکھ لینے کی شرعاً گنجائش معلوم ہوتی ہے جو سرینقلیت خریدنے کے دن زرمبادلہ کے
 سرکاری نرخ اور بازاری نرخ کے فرق کے برابر ہو۔ مثلاً کسی نے ایک سو ڈالر دے کر ۵۰۰ روپے پاکستانی
 روپے کا سرینقلیت حاصل کیا، جبکہ اس کی بازاری قیمت ۵۰۰ روپے تھی۔ اس میں اس کو پچاس روپے کا
 نقصان سرکاری جبر کی وجہ سے ہوا جس پر وہ دل سے راضی نہیں تھا۔ اب اگر سال بھر کے بعد حکومت
 اسے سرینقلیت کے بدلے ۵۳۰ روپے دیتی ہے، تو ان روپوں میں سے ۵۰۰ روپے اگر وہ ذاتی نقصان
 کی صفائی کے طور پر وصول کر لے تو شرعاً اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن ہائی روپے اس کو اپنے
 استعمال میں لانے کی اجازت بھر بھی نہیں ہوگی۔

لیکن اگر اسٹاک ایکسچینج میں سرٹیفکیٹ رج کر بارہ فیصد منافع حاصل ہو تو اس میں سے یہ پچاس روپے وصول کرے، بھی شرعاً جائز نہیں ہوگا۔ یہ یہ ہے کہ کوئی صورت میں یہ پچاس روپے کا نقصان اسی خریدی سے وصول کیا جائے گا جس نے یہ نقصان پہنچایا تھا، اور دوسری صورت میں منافع دینے والا خریدی وہ نہیں ہے جس نے نقصان پہنچایا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر

الف گئی: جائز طریقہ ہے

ب کے = ۵ روپے طے کر لے پھر وہی

الف سود کے نام سے اس کو اپنی طرف سے = ۵ روپے ادا کرے تو

ب کے لئے یہ = ۵ روپے بحیثیت سود نہیں، بلکہ بحیثیت تجارتی نقصان لینے کی گنجائش ہے، لیکن اگر رج اس کو اس کے کسی قرض پر = ۵ روپے سود سے تو اس کا استعمال اس کے لئے ہی بھلا ہے جائز نہیں ہوگا کہ

الف نے اسے = ۵ روپے کا نقصان پہنچایا تھا۔

اس تفصیل سے آپ کے آخری سوال کا جواب بھی ہو جاتا ہے، اور وہ یہ کہ اگر کوئی شخص صرف زرمبادلہ وصول کرنے کے حق کا تحفظ کرنے کے لئے قانون ایکسچینج پر سرٹیفکیٹ خریدتا ہے اور سال بھر کے بعد اس پر حکومت سود دیتی ہے تو اسے کیا کرا چاہئے؟ اس کا جواب یہی ہے کہ سرٹیفکیٹ کی اصل قیمت (Face Value) اپنے استعمال میں آسکتا ہے، اور اس سے زائد اضافی رقم لینے کی بھی گنجائش ہے جو سرٹیفکیٹ خریدنے کے دن (نہ کہ منافع وصول ہونے کے دن) اس کے ادا کردہ زرمبادلہ کی بازاری قیمت اور سرکاری نرخ کے فرق کے برابر ہو، لیکن اس سے زیادہ جتنی رقم حکومت کی طرف سے ملے وہ بیچنا سود ہے، اور اسے ذاتی استعمال میں لانا جائز نہیں، بلکہ اس سے اپنی جان بچرانے کی نیت سے اسے صدقہ کر دینا واجب ہے۔

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ آپ نے جو لکھا ہے کہ:

”محالتہ مجبوری کیا وہ قانون ہزارہ پر خیریت کر دے یا جتنی قانون کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، جتنی بقی خیرات میں دیدے۔“

تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ جتنی قانون کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لینا درست نہیں، بلکہ اس قانون کرنسی کے دیتے وقت اس کی بازاری قیمت سرٹیفکیٹ کی اصل قیمت (Face Value) سے جتنی زائد تھی، صرف اتنی وصول کرنے کی گنجائش ہے، اس سے زائد نہیں، اور احتیاطاً تو

باشیدہ ای میں ہے کہ اصل قیمت (Face Value) پاس رکھ کر باقی سب صدقہ کر دی جائے۔
یہ واضح کرنا بھی مناسب ہے کہ اس رقم کو خیرات کرنے کا مطلب واقعی کسوں میں لگانا
نہیں، بلکہ مستحق زکوٰۃ کو مالک بنا کر صدقہ کرتا ہے۔ البتہ یہ رقم اپنے باپ، بیٹے، شوہر اور بیوی کو بھی دی
جاسکتی ہے، بشرطیکہ مستحق زکوٰۃ ہوں۔

ایک اور بات آخر میں قابل ذکر یہ ہے کہ آپ نے ایک جگہ افراط زر کی بنیاد پر روپے کی
قیمت میں کمی کا بھی ذکر فرمایا ہے، جس سے ایسا لگتا ہے کہ ادائیگیوں میں روپے کی قیمت میں کمی کا بھی
لحاظ ہونا چاہئے۔ شرعی نقطہ نظر سے قرض اور دیگر واجبات اور ذریعوں کے لین دین میں افراط زر کی شرح
میں تبدیلی کا اعتبار نہیں ہوتا، اس لئے ادائیگی کے وقت اس پہلو کو مدنظر نہیں رکھا جاسکتا۔ اس مسئلے کی
مکمل تحقیق احقر نے اپنے ایک مفصل مقالے میں کی ہے جو انشاء اللہ مقرب "البلارغ" میں شائع ہو
جائے گا۔

دعاء میں یاد رکھنے کی درخواست ہے

والسلام

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۳-۱۲-۱۴۰۸ھ



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ہاؤس فائنٹسنگ کے جائز طریقے

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي
الامين وعلى آله واصحابه الطاهرين وعلى كل من تبعهم باحسان الى
يوم الدين آمين

مکان انسان کی بنیادی ضرورت میں داخل ہے۔ اس کے بغیر انسان کے لئے زندگی گزارنا
مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"وَاللَّهُ يَخْلُقُ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا"

"اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے تمہارے گھر بنائے کی جگہ بنائی۔" (۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"تِلَاثٌ مِنَ الْمَدَادَةِ: الْمِرَاةُ الْمَصْلُوحَةُ، وَالْمَسْكَنُ، وَالْوَسِيقُ، وَطَرِبُ كَبِ
الْهَبْنِيِّ۔"

"تین چیزیں انسان کی نیک نیتی کی علامت ہیں۔ نیک بیوی، کشادہ مکان،
خوشگوار سواری۔" (۲)

آج کے دور میں ایک مذہب اور کشادہ مکان کے حصول کے لئے بہت سی مشکلات کا سامنا
کرنے پڑتا ہے اور خاص طور پر نوجوان آدمی دسے اشہدوں میں زیادہ مشکلات پیش آتی ہیں۔ جب اس کی یہ
سے کہ آج کی زندگی بہت پیچیدہ ہو چکی ہے، آبادی میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے اور ہنگامی روز بروز بڑھ
رہی ہے اور جو لوگ اپنے لئے مکان خریدنے یا بنوانے کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کی تعداد بہت معمولی
ہی ہے۔

ان حالات کو دیکھتے ہوئے موجودہ دور میں بہت سے بڑے بڑے شہروں میں "ہاؤس
فائنٹسنگ" کے ادارے قائم ہو چکے ہیں جو لوگوں کے لئے مکان خریدنے یا بنوانے کی خدمات انجام

(۱) سورۃ اہقاف: ۸۰۔ (۲) کشف الاستر، ابن کثیر، دار الفکر، بیروت، ج ۴، ص ۱۵۶، نمبر ۱۳۴۔

دیتے ہیں لیکن ان میں سے اکثر ادارے سودی نظام ہی کے تحت کام کرتے ہیں، چنانچہ یہ ادارے ان معاہدہ کے لئے اپنے کاموں کو قرضے فراہم کرتے ہیں اور پھر ان قرضوں پر ایک متعین شرح سے سود وصول کرتے ہیں جس شرح پر فریقین معاہدہ کرتے وقت اتفاق کر لیتے ہیں۔

چونکہ یہ معاہدہ سود کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اور سود کا معاہدہ شریعت اسلام میں منع و حرمت میں داخل ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریم میں منع فرمایا ہے، اس لئے کسی مسلمان کے لئے مناسب نہیں کہ وہ کوئی ایسا معاملہ کرے جو سودی لین دین پر مشتمل ہو اس لئے علماء پر واجب ہے کہ وہ لوگوں کی سہولت کے لئے باؤس ٹرانسنگ کا کوئی ایسا طریقہ تجویز کریں جو شریعت مطہرہ کے مطابق ہو اور وہ طریقہ سودی نظام پر مشتمل طریقے کا متبادل بھی بن سکے۔

اس مقصد کے لئے ہم اس مقالے میں باؤس ٹرانسنگ کے چند شرعی طریقے بیان کریں گے اور اس میں اس کے جواز کے دلائل اور اس پر عمل کرنے کی صورت میں پیدا ہونے کے نتائج بھی پیش کریں گے، واللہ سبحانہ و العالیٰ بالصواب۔

اصل بات یہ ہے کہ اسلامی حکومت کی ذمہ داری میں یہ بات داخل ہے کہ وہ عوام سے کسی نفع کا مطالبہ کیے بغیر ان کی بنیادی ضروریات پوری کرے اور وہ ضروریات ان کو فراہم کرے۔ چونکہ مکان بھی ہر انسان کی بنیادی ضرورتوں میں داخل ہے اس لئے ہر انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے مالی وسائل کی حدود میں رہتے ہوئے اس بنیادی ضرورت کو حاصل کرے اور جس شخص کے مالی وسائل تنگ ہیں جس کی وجہ سے وہ مذکورہ مکان خرید نہ سکا ہے اور نہ وہ اپنی جیب سے مکان تعمیر کر سکتا ہے تو اس صورت میں حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ مندرجہ ذیل تین طریقوں سے اس سے کسی ایک طریقے سے اس کی یہ ضرورت پوری کرے۔ نمبر ایک، اگر وہ شخص مستحق نہ ہو تو اسے تو بھرتہ کو آؤ خست سے اس کی مدد کر سکتے ہوئے اس کی ضرورت پوری کرے، دوسرے یہ کہ صرف واقعی اخراجات کی بنیاد پر اس کو مکان فراہم کرے اور اس پر کسی نفع کا مطالبہ نہ کرے۔ تیسرے یہ کہ حکومت اس شخص کو قرضہ حتمہ فراہم کرے جس پر اس سے کسی نفع یا سود کا مطالبہ نہ کرے۔

باؤس ٹرانسنگ میں جیسا کہ ہم نے اصل اناصول میں بیان کیا ہے جو اسلامی روح اور اس اسلامی معاشرے کے مفاد کے بالکل موافق ہیں جو معاشرہ ایک دوسرے کے ساتھ بھرتہ کی اور اچھے اور نیک کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی بنیاد پر قائم ہے اور جس میں دوسرے کی تکلیف کو اپنی تکلیف اور دوسروں کی راحت کو اپنی راحت تصور کیا جاتا ہے اور جس معاشرے میں کمزور کے ساتھ تعاون اور اس کی مدد کی جاتی ہے تاکہ وہ بھی ایک متوسط درجے کی خوشحال زندگی گزار سکے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ مندرجہ بالا تین طریقوں یا کسی ایک طریقے پر عمل صرف اس حکومت کے لئے ممکن ہے جس کے پاس ذرائع آمدنی اور وسائل بہت بڑی تعداد میں موجود ہوں اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت بہت بھاری رقم چاہتی ہے اور خاص طور پر ہمارے اس دور میں جس میں آبادی بہت زیادہ ہو چکی ہے اور مہنگائی بھی بہت ہو چکی ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ حکومت اپنی غیر پیداواری اسکیموں اور منصوبوں میں کمی واقع کر کے اس کے لئے بچت کر سکتی ہے اور پھر اس بچت کو ہاؤس ٹرانسک میں استعمال کر سکتی ہے۔ اسی طرح ان بھاری اخراجات میں کمی کر کے بھی ان وسائل کو بڑھایا جاسکتا ہے جن کا مقصد صرف دکھاو اور خوش بھشی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ لیکن ان اخراجات میں کمی کرنے کے باوجود بھی آج مسلم ممالک کی بڑی تعداد اس کی صلاحیت نہیں رکھتی کہ وہ تمام لوگوں کے لئے اس طریقے سے ہاؤس فراہم کرے۔

لہذا ان حالات میں ایسے طریقے اختیار کرنا ضروری ہے جس میں حکومت کو ہاؤس فراہم کرنے پر نہ تو خرچ محض اختیار کرنا پڑے اور نہ بھاری اخراجات برداشت کرنے پڑیں اور وہ طریقے سود اور دوسرے ممنوعات شرمیہ سے بھی پاک ہوں۔ وہ طریقے مندرجہ ذیل ہیں

بیع موبل

پہلا طریقہ یہ ہے کہ سرمایہ کار (کمپنی) مکان خرید کر اس کی مالک بن جائے پھر گاہک کو نفع کے ساتھ ادھار فروخت کر دے اور پھر کمپنی گاہک سے عقد میں ملے شدہ قسطوں کے مطابق قیمت وصول کرے اور اس میں نفع کا تناسب بیان کیے بغیر بھی ادھار فروختگی کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں نفع کے تناسب کی تعیین کا اختیار سرمایہ کار (کمپنی) کو ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس ادھار بیع کا معاملہ مراحہ کے طریقے پر کیا جائے اور عقد کے اندر اس کی صراحت کر دی جائے کہ کمپنی اس مکان پر آنے والے واقعی اخراجات سے اس قدر زائد نفع گاہک سے وصول کرے گی۔

پھر مندرجہ بالا طریقے کی کئی صورتیں ہوسکتی ہیں۔ اولاً یہ کہ اگر عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود ہے مگر قرض مندرجہ بالا طریقے پر پہنچی وہ مکان خود خرید کر گاہک کو ادھار فروخت کر دے۔ دوسرے یہ کہ عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود نہیں ہے بلکہ کمپنی مکان تیار کرنا چاہتی ہے تو اس صورت میں یہ ہو سکتا ہے کہ کمپنی اسی گاہک کو مکان بنانے کے لئے اپنا ویل مقرر کر دے۔ اس صورت میں قہر پہنچی ہی کی غلیظت میں ہوگی اور گاہک صرف کمپنی کے دیکھل کے طور پر اس قہر کی نگرانی کرے گا اور قہر کھلانے کے بعد کمپنی وہ مکان گاہک کو ادھار فروخت کر دے گی۔

یہ تو وہ صورت ہے جس میں گاہک کھیتی کے ساتھ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے میں کسی بھی قسم کے مالی اشتراک کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

البتہ اگر گاہک میں مکان کی خریداری یا تعمیر کی اخراجات میں نقد رقم کا کراہترواک کی صلاحیت تو موجود ہے لیکن اس کے پاس اتنی رقم نہیں ہے کہ وہ اس رقم کے ذریعہ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے پر اتنے والے تمام اخراجات پورے کر سکے اس لئے گاہک یہ چاہتا ہے کہ وہ اپنی رقم لگانے کے بعد جتنی رقم کی مزید ضرورت ہو صرف اتنی رقم وہ کھیتی سے طلب کرے جیسا کہ آج کل اکثر وائس فنانس کمپنیاں میں ایک طریقہ رائج ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ کھیتی اور گاہک دونوں میں کراہترواک طور پر مکان خریدیں۔ مثلاً اس مکان کی نصف قیمت گاہک ادا کرے اور نصف قیمت کھیتی ادا کرے اور اب یہ مکان دونوں کے درمیان نصف نصف کے اعتبار سے مشترک ہو جائے گا اور پھر کھیتی پنا نصف حصہ قیمت خریدے سے کچھ زیادہ قیمت پر گاہک کو ادھار فروخت کر دے اور قسطوں میں اس سے قیمت وصول کرے۔

اور اگر گاہک پہلے کافی زمین خرید کر پھر اس میں تعمیر کرنا چاہتا ہے تو اس کے پاس کچھ رقم موجود ہے تو اس صورت میں زمین کی خریداری کی حد تک تو وہی طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے جو ہم نے اوپر مکان خریدنے کے حلیے میں بیان کیا، اور یہ کہ گاہک اور کھیتی دونوں مشترک طور پر زمین خرید لیں اور پھر کھیتی اپنا حصہ گاہک کو زیادہ قیمت پر ادھار فروخت کر دے۔

اور اگر زمین پہلے سے گاہک کی ملکیت میں موجود ہے یا مستحبہ بلا حریقہ پر زمین اس کی ملکیت میں آچکی ہے اور اب گاہک اس زمین پر ہاؤس فنانسنگ کے واسطے مکان تعمیر کرنا چاہتا ہے (اور گاہک کے پاس کچھ رقم موجود ہے) تو اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ کھیتی اور گاہک دونوں مشترک طور پر اس کی تعمیر کریں مثلاً تعمیر پر آنے والے نصف اخراجات گاہک برداشت کرے اور نصف اخراجات کھیتی برداشت کرے۔ اس صورت میں وہ تعمیر گاہک اور کھیتی کے درمیان مشترک ہو جائے گی، لہذا جب تعمیر مکمل ہو جائے تو اس کے بعد کھیتی اپنا حصہ گاہک کو اپنا نفع کا کردھار فروخت کر دے اور شریعاً مشترک چیز کے ایک شریک کے لئے اپنا حصہ دوسرے شریک کو فروخت کرنا جائز ہے البتہ کسی ایسی چیز کے ہاتھ فروخت کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”والمرء باع ما اشتريه بغيره في ١٠ - ١٢ حصه لاشريكه لا يجوز والشرع يكره ١٣ - ١٤“

”کسی عمارت میں دو شریکوں میں سے کسی ایک شریک کے لئے اپنا حصہ دوسرے کے

ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں البتہ اپنے شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔“

اور مندرجہ بالا صورت میں قیمت کی ادائیگی کی ضمانت کے طور پر یہی کے لئے جائز ہے کہ وہ گاجب سے رہن کا مطالبہ کرے، اور یہی کے لئے یہی جائز ہے کہ وہ مکان کے کاغذات اپنے پاس بطور رہن کے رکھے۔

مندرجہ بالا طریقہ شرعاً بالکل بے غبار ہے البتہ کبھی اس قسم کے معاملات اس وقت تک نہیں کرنی جب تک مٹی کو اس بات پر مکمل اطمینان نہ ہو جائے کہ جو مکان مٹی خرید رہی ہے یا کبھی جس مکان کی تعمیر کر رہی ہے گا کہ اس مکان کو خرید کر خریدے گا اس لئے کہ اگر کبھی نے اپنی کثیر رقم خرچ کر کے اس مکان کو خرید لیا اور بعد میں گا کہ نے اس کو خریدنے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں صرف یہ نہیں کہ کبھی کا نقصان ہو جائے گا بلکہ ہر انتظام ہی سرے سے ناکام ہو جائے گا۔

اور چونکہ مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف نسبت کر کے فروختی کا معاملہ (Future Sale) کرنا جائز نہیں اس لئے مندرجہ بالا طریقے کو کامیاب بنانے کی یہی صورت ہے کہ گاہک اس بات کی یقین دہانی کرائے کہ وہ اس مکان یا زمین کی خریداری یا تقسیم کے بعد کمپنی کے حصے کو فروغ دے گا۔

گاہک کی طرف سے کہنی کے حصے کو خریدنے کی یقین دہانی ایک وعدہ کی حیثیت رکھتی ہے، اور اکثر فقہاء کے نزدیک "وعدہ" قضاہ لازم نہیں ہوتا لیکن فقہاء کی ایک بہت بڑی تعداد اسکی ہے جو "وعدہ" کو دینا اور قضاہ دونوں طریقے سے لازم سمجھتی ہے اور امام مالک کا مشہور مذہب بھی ایسا ہے چنانچہ وعدہ کو لازم قرار دیتے ہیں خاص طور پر اس وقت جب اس وعدہ کی وجہ سے مودولہ (جس سے وعدہ کیا گیا ہے) کسی مشقت میں نہ جائے، چنانچہ شیخ محمد طہطیش لکھی فرماتے ہیں:

تفرقة بالعدد مطبوع بلا خلاف، اختلف في وجوب الفصص بها على
بعضه اقوال حكماها ابن رشد في كتاب طبع الفروع، وفي كتاب
المغاربة، وفي كتاب العدد، وفيها عه غير واحد قيل بقصصها مطلقا
وقيل لا بقصصها مطلقا وقيل:

نفسی بہا ان کتاب علی سب، و ان لہ بدخل الموعود لہ سب اعدہ
فی سبب کفولت برد ان خروج فاسفی کذا و ارمع بقصی
بہا ان کتاب علی سب، و بدخل الموعود لہ سب اعدہ فی سبب،
و ہذا ہر المذہب من الاقوال (۱۱)

”دعویٰ پورا کرنا بااختلاف مطلوب ہے البتہ قضاۃ و دعوہ پورا کرنے کے واجب

ہونے میں اختلاف ہے اور اس کے بارے میں چار اقوال ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے ارشد
نے اپنی کتاب جامع المبیوع اور کتاب المغاریہ اور کتاب الصدقہ میں ان اقوال کو ذکر
فرمایا ہے اور بہت سے فقہاء نے ان سے نقل کیا ہے۔ پہلا قول یہ ہے کہ اس وعدہ
کے معین فیصلہ کر دیا جائے گا اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس وعدہ کے مطابق ہر نفل
فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب موجود ہو تو قضاء
وہ وعدہ لازم ہو جائے گا اگرچہ موجود اس وعدہ کی وجہ سے کسی عمل میں داخل نہ ہو
(کوئی کام نہ کیا ہو) مثلاً آپ کسی شخص سے کہیں کہ میری شادی کرنے کا ارادہ ہے یا
فلاں چیز خریدنے کا ارادہ ہے تم مجھے اتنی رقم قرض دے دو۔ (اس نے کہا کہ
ٹھیک ہے۔ اس کے بعد کسی وجہ سے اس نے شادی کا ارادہ ختم کر دیا یا اس چیز کی
خریداری کا ارادہ ختم ہو گیا تب بھی وعدہ دینے کے وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا) چوتھا
قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب موجود ہو اور موجود اس وعدہ کی وجہ سے کوئی
کام کرنا ہو تو قضاء اس وعدہ کو پورا کرنا ضروری ہے۔ تیسرا قول اس سے پانچویں
قول بڑا وہ مشہور ہے۔“

ابام قریظؓ لکھتے ہیں:

”قال سہنوی: لہذا یلزم من الوعدۃ عدم ناک و ما یسقط حائضیہ او
اخرح الی النحیح و ما یسقط او فتنہ سلفۃ او تروج امرئ و ما یسقط
ذلک احدہ بوعدک فی ذلک ما جرد الوعدۃ فلا یلزم الوعدۃ بہ بل
لوعادہ من مکاترم الاحادیث۔“ (۱)

”انام مستحق فرماتے ہیں: جو وعدہ لازم ہو جاتا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے کسی سے
یہ وعدہ کیا کہ تم اپنا مکان مگر ادو، میں مکان بنانے کے لئے تمہیں قرض فراہم کروں
گا۔ یا یہ کہا کہ تم مجھے کے لئے چلے جاؤ، میں قرض دوں گا، یا آپ نے کہا کہ تم فلاں
چیز خرید لو، یا کسی عورت سے شادی کر لو، میں قرض فراہم کروں گا، ان تمام صورتوں
میں وعدہ پورا کرنا لازم ہے اس لئے کہ تم نے اس سے وعدہ کر کے اس کو اس کام
میں داخل کیا اور تب جہاں تک مجرود وعدہ کا قصص ہے تو اس کو پورا کرنا لازم نہیں ہے
البتہ ایسے وعدہ کو بھی پورا کرنا مکرم اخلاق میں سے ہے۔

علامہ ابن الشاذلی "المفروق" کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں

"لمصباح عدى لقول برون لوفاء مالموعده مطلق، فینسب نوبل ما
ینقض ذلك... (طع ۱۱۰)"

"میرے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ مطلق بروہدے کو پورا کرنا لازم ہے لہذا اس
اصول کے خلاف جوبات ہوگی اس کی تاویل کی جائے گی۔"

اسی طرح متاخرین حنفیہ نے بھی چند مسائل میں "وعدہ" کو قضاء لازم قرار دیا ہے جیسا کہ "فتح
بالوفاء" کے مسئلے میں۔ چنانچہ قاضی خان "فتح بالوفاء" کے مسئلے میں تحریر فرماتے ہیں

"ان ذکر بیع من غیر شرط، ثم ذکر لشرط عسی وجه المواعده خبر
بیع، وبہرہ لوفاء مالموعده، لای المواعده قد نکون لازمة، فتحمل لازمة
لحاجة الناس. (۲۱۰)"

"اگر بیع بغیر شرط کی جائے اور اس کے بعد "شرط" کو بطور "وعدہ" کے بیان کر
دیا جائے تو بیع جائز ہو جائے گی اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ بائعی
وعدہ بھی لازم بھی ہوتا ہے لہذا اس وعدہ کو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم قرار دیا
جائے گا۔"

علامہ ابن عابدین تحریر فرماتے ہیں۔

"وقی جامع الفصولین بعداً لو ذکر بیع بلا شرط، ثم ذکر لشرط
علی وجه لعدة حار بیع، ولزم لوفاء مالموعده، اد المواعده قد نکون
لازمة، فتحمل لازماً لالحاجة الناس. (۲۱۰)"

"جامع الفصولین" میں بھی یہ عبارت موجود ہے کہ اگر بائع اور مشتری با کسی شرط
کے بیع کریں اور پھر شرط کو بطور وعدہ کے ذکر کریں تو بیع جائز ہوگی اور اس وعدہ کو
پورا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ آپس کے باہمی وعدے بعض اوقات لازم ہو جاتے
ہیں لہذا یہاں بھی لوگوں کی ضرورت کی بناء پر لازم قرار دیا جائے گا۔"

بہر حال مندرجہ بالا عبارات فقہیہ کی بنیاد پر اس قسم کے وعدوں کو قضاء لازم قرار دینا جائز

(۱) حاشیہ المفروق فی الشاذلی، ج ۳، ص ۳۵۰۔

(۲) الفتاویٰ القاضیہ فی المسائل الشرعیہ، ج ۱، ص ۳۸۔

(۳) رد المحتار، باب الفیق القاسد، مطلب فی الشرط القاسد، ذکر بعد ہدھ، ص ۱۳۵، ج ۳۔

ہے۔ لہذا زیر بحث مسئلے میں جس ایگریمنٹ پر دونوں فریق کے دستخط ہیں اس ایگریمنٹ کے مطابق گاہک نے جو یہ ”دفعہ“ کیا ہے کہ زمین یا عمارت میں کچھ کا ہونا ضروری ہے وہ اس سے کو خرید لے گا۔ یہ ”دفعہ“ تقاضا اور دینا پر کاربند کرنا لازم ہوگا۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ کچھ کی بیع اس وقت ہو جب وہ کچھ اپنے حصے کی مالک بن جائے اس لئے کہ ”بیع“ کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کرنا (Future Sale) جائز نہیں، لہذا جب کچھ اپنے حصے (زمین یا عمارت) کی مالک بن جائے اس وقت کچھ مستقبل ”ایجاب و قبول“ کے ذریعہ گاہک کے ساتھ بیع کا معاملہ کرے۔

۲۔ شرکت متناقصہ

باؤس نائنگ کا دوسرا طریقہ ”شرکت متناقصہ“ پر مبنی ہے۔ جو مندرجہ ذیل نکات پر مشتمل ہوگا۔
۱۔ سب سے پہلے گاہک اور کچھ ”شرکت ملکہ“ بنیاد پر مکان خریدیں گے، جس سے بعد وہ مکان مشترک ہو جائے گا اور جس فریق نے اس کی خریداری میں جس تناسب سے رقم لگائی ہوگی اس تناسب سے وہ اس مکان کا مالک ہوگا، لہذا اگر دونوں فریقوں نے نصف نصف لگائی ہوگی تو وہ مکان دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، اور اگر ایک فریق نے ایک تہائی رقم لگائی اور دوسرے فریق نے دو تہائی رقم لگائی تو وہ مکان اسی تناسب سے دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔

۲۔ پھر کچھ یا سارا نہ کر لیا جائے کر کے اپنا حصہ اس گاہک کو کر لیا جائے گی۔
۳۔ پھر اس مکان میں کچھ کا ہونا ضروری ہے اس کو چند متعین حصوں میں مثلاً دس برابر حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

۴۔ اس کے بعد فریقین آپس میں ایک متعین عرصہ (جیڑ یا) طے کر لیں (مثلاً چھ ماہ یا سال کا عرصہ) پھر گاہک ہر جیڑ میں کچھ کی کل حلیت کے ایک حصے کو اس کی قیمت ادا کر کے خرید لے گا، مثلاً اس مکان میں کچھ کا جو حصہ ہے اس کی قیمت دو لاکھ روپے ہے، پھر جب اس کو دس حصوں میں تقسیم کر دیا تو ہر ایک حصے کی قیمت بیس ہزار روپے ہوگی۔ لہذا گاہک ہر چھ ماہ بعد کچھ کو بیس ہزار روپے ادا کر کے اس کے ایک ایک حصے کا مالک بن جائے گا۔

۵۔ گاہک جس قدر حصے خریدتا رہے گا، اسی حساب سے اس کی حلیت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ اور کچھ کی حلیت اس مکان میں کم ہوتی چلی جائے گی۔

۱۔ چونکہ گاہک نے پہلی کا حصہ کرایہ پر لیا ہوا تھا اس لئے جس قدر وہ پہلی کے حصے خریدتا رہے گا اسی حساب سے کرایہ بھی کم ہوتا چلا جانے کا خطرہ اگر پہلی کے حصہ کا کرایہ ایک ہزار روپے ملے ہوا تھا تو گاہک جس قدر حصے خریدے گا ہر حصے کی خریداری کے بعد ایک سو روپے کرایہ کم ہو جائے گا لہذا ایک حصے کی خریداری کے بعد کرایہ نو سو روپے ہو جائے گا اور دو حصوں کی خریداری کے بعد کرایہ آٹھ سو روپے ہو جائے گا۔

۲۔ حتیٰ کہ جب گاہک پہلی کے دس کے دس حصے خرید لے گا تو وہ پورا مکان گاہک کی ملکیت ہو جائے گا اور اس طرح یہ شرکت اور کرایہ داری کے دونوں معاملے بیک وقت اپنے انتہا کو پہنچ جائیں گے۔

بہر حال ہاؤس فنانسنگ کا مندرجہ بالا طریقہ تین معاملات پر مشتمل ہے نمبر ایک فریقین کے درمیان شرکت، ملک کا قیام، نمبر دو پہلی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا، نمبر تین پہلی کے حصے کو مختلف حصوں میں تقسیم کر کے گاہک کے ہاتھ ایک ایک کر کے فروخت کر دینا۔ ان تین معاملات کو پہلے طبع و طبعہ بیان کرنے کے بعد پھر مجموعی لحاظ سے ہاؤس فنانسنگ کے اس طریقے کا شرعی جائز و جہیز ہے۔

جہاں تک پہلے معاملے کا تعلق ہے یعنی پہلی اور گاہک کا مشترکہ طور پر مکان خریدنا تو شرعی لحاظ سے اس میں کوئی قباحت نہیں اس لئے کہ اس خریداری کے نتیجے میں دونوں فریقوں کے درمیان "شرکت ملک" قائم ہو جائے گی اور اس "شرکت ملک" کی فقہاء نے مندرجہ ذیل تعریف کی ہے

"شركة ملک یعنی اربعت متعدد علیٰ واحد من اشیاء المباحة أو غیرہ"

"شرکت ملک" یہ ہے کہ متعدد افراد اور امت یا خلق وغیرہ کے ذریعہ کسی چیز یا دارین کے

(مشترک طور پر)، ملک بن جائیں۔ (۱)

بہر حال مزید بحث مسئلے میں دو مکان دونوں کے مشترک مال سے خریدنے کے نتیجے میں اس کے اندر "شرکت ملک" وجود میں آئے گی۔

جہاں تک دوسرے معاملے کا تعلق ہے یعنی اس مکان میں پہلی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا تو کرایہ داری کا یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے اس لئے مشترکہ چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر دینے کے جواز اور عدم جواز میں تو فقہاء کا اختلاف ہے لیکن مشترکہ چیز کو شریک کو کرایہ پر دینے کے جواز پر فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، چنانچہ امام ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں

”ولا نجور احارۃ المشاع لمیر الشربکۃ الا ان یوجر الشربکۃ ۵۵،
وعلا قول ابی حنیفۃ و زفر، لا ۵۵ لا یقلر علی تسلیمہ فلم تصنع
طعنونہ...“

واختار موصفہ العکسۃ حوزہ دلت و قد یوما ۵۵ احمد و هو
قول مالک والشافعی و ابی یوسف و محمد لا ۵۵ معلوم بجور ۵۵
فجاءت احارۃ کلہم روزہ ولانہ عقد فی ملکہ بجور مع شربکۃ و حوزہ
مع غیرہ (۱)

”مشرک چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو گرایہ پر دینا جائز نہیں، البتہ اس وقت
جائز ہے جب دونوں شریک ایک ساتھ (ایک آدمی کو) گرایہ پر دیں، یہ امام
ابو حنیفہ اور امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے، ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس چیز کے
مشرک ہونے کی وجہ سے ایک شریک اپنا حصہ گرایہ دار کے سپرد کرنے پر قادر نہیں
ہے، اس لئے یہ اجارہ درست نہیں۔“

البتہ ابو حنیفہ العکسۃ نے اس اجارہ کے جواز کا قول اختیار کیا ہے اور امام
احمد نے بھی اس کے جواز کی طرف اشارہ کیا ہے اور امام مالک، امام شافعی، امام
ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس کی وجہ جواز یہ ہے کہ وہ
مشرک حصہ معلوم اور متعین ہے اور جب اس متعین حصے کی بیع جائز ہے تو اس کا
اجارہ بھی جائز ہونا چاہئے، جیسا کہ طحطاوی کہے ہوئے حصے کی بیع اور اجارہ جائز ہونا
ہے، دوسرے یہ کہ وہ شریک اپنی ہی ملک کے امور معاخذہ کر رہا ہے لہذا جس طرح
شریک کے ساتھ جائز ہے غیر شریک کے ساتھ بھی جائز ہے۔“

علامہ حنفیؒ ”در مختار“ میں فرماتے ہیں:

”وتفسد (ای الا جبارۃ) ایضا بالشیرع ... الا اذا جر کلہ صبیہ ط موصوفہ
من شرہ بکۃ، عبوزہ، وجوازہ بکل حال۔“ (۲)

”شرکت کی وجہ سے“ اجارہ ”قائم ہو جاتا ہے البتہ اگر مشرکہ چیز کا ایک شریک اپنا
کُل حصہ یا بعض حصہ دوسرے شریک کو اجارہ پر دے تو یہ جائز ہے، اور اس کی ہر
صورت ہرگز ہے۔“

اور چونکہ زہر بحث صورت میں مشترک مکان کا ایک شریک دوسرے شریک کو پناہ دے کر ایہ پر دیا ہے اس لئے ہا جماع فقہاء یہ صورت جائز ہے۔

جہاں تک تیسرے معاملے کا تعلق ہے یعنی گھنٹی کا اپنے مشترک حصے کو گاہک کے ہاتھ ایک ایک حصہ کر کے فروخت کرنا تو یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے اس لئے مگر اس مکان کی زمین اور عمارت دونوں بیع میں داخل ہیں تب تو بیع کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اگر اس مکان کی صرف عمارت بیع میں داخل ہے، زمین داخل نہیں، تب اس عمارت کو شریک کے ہاتھ فروخت کرنا بالاجماع جائز ہے لیکن کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے کے جواز میں اختلاف ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین رد المحتار میں فرماتے ہیں:

”ولو باع احد الشريكين في بناء حصته لاجنبي، لا يجوز ونشريكه
جائز۔“ (۱)

”اگر کسی عمارت کے دو شریکوں میں سے ایک شریک اپنا حصہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کر دے تو یہ بیع جائز نہیں، البتہ شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔“
اور چونکہ زہر بحث مسئلے میں وہ عمارت شریک ہی کے ہاتھ فروخت کی جاتی ہے، اس لئے اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔

بہر حال، متذکرہ بالا تفصیل سے یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ تینوں معاملات یعنی شریکیت، حاک و اجارہ دار بیع اتنا میں سے ہر ایک فی قسم جائز ہے، اگر کن معاملات کو مستقل طور پر علیحدہ علیحدہ کیا جائے اور ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کو شرط نہ کیا جائے تو ان کے جواز میں کوئی غبار نہیں۔

البتہ اگر یہ معاملات قریبیین کے درمیان کسی سابقہ معاہدہ اور دیگر میثاق کے مطابق انجام پائیں تو اس میں ”صفۃ فی صفۃ“ کے اصول کی بنیاد پر یا ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کے شرط ہونے کی وجہ سے بظاہر ایسا لگتا ہے کہ ”صفۃ فی صفۃ“ ہونے کی وجہ سے یہ تینوں معاملات بھی ناجائز ہو جائیں گے۔ ”صفۃ فی صفۃ“ فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے، حتیٰ کہ ان فقہاء کے نزدیک بھی یہ ناجائز ہے کہ جو بیع کے اندر بعض شرط معاملات کے جواز کے قائل ہیں جیسے فقہاء حنابلہ، چنانچہ علامہ ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں:

”انہی (امی الموع الثانی من الشرط فی صفۃ وهو ثلاثة انواع، احدها ان
يشرع حنی صنفه احد الاحرام، كسيف او غرض، او بيع، او اجارة، او

صرف الثمن او غیرہ فہذا بطل ایبع، وبحمل ان یطل المیرسط وحده
 المشہور فی المذہب فی ہذا الشرط فاسد، یطل بہ ایبع، لان لیس صنی
 اللہ علیہ وسلم قال: "لا یحل بیع وسلفہ ولا شرطان فی بیع" قال
 الترمذی ہذا حدیث صحیح، ولان لیس صلی اللہ علیہ وسلم یفی عن
 بعضی فی بیعہ، حدیث صحیح و ہذا مہ، وکذا لکن ما فی معنی
 ذلک، من ان یقول، عسی ان یروحنی بختک، نو علی ان روجت اثنی،
 فہذا کلمہ لا یصح، فان لم یسعدوا صفقتان فی صفقتہ ربا، و ہذا قول
 ابی حنیفہ والمشافعی وجہور المذہب، وجور، مالک، وحمل ذہری
 المذکور فی الشرع فاسدا۔ (۱۵)

”شرط کی دوسری قسم فاسد ہے، اس کی تین صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ
 فریقین میں سے ایک دوسرے فریقین پر اس معاملے کے ساتھ دوسرے معاملے کو
 شرط کر دے، مثلاً سبم، یا بیع، یا اجارہ کو بیع کے ساتھ شرط کر دے، یہ حاصل
 ہونے والے تین کے ساتھ بیع صرف وغیرہ کو شرط کر دے تو یہ شرط اس بیع کو باطل
 کر دے گی، اور احتمال اس بات کا بھی ہے کہ صرف شرط باطل ہو جائے اور بیع
 درست ہو جائے (تین مشہور مذہب یہی ہے کہ یہ شرط فاسد ہے، بیع کو باطل کر
 دے گی، اس لئے کہ حدیث شریف میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیع اور قرض
 کو بیع کرنا حلال نہیں، اور بیع میں شرط لگانا حلال ہے۔ امام ترمذی نے اس
 حدیث کے بارے میں فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے، اس لئے کہ ایک دوسری حدیث
 میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول ہے کہ ”بھی عن یحییٰ بن یسعہ - یعنی
 حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع کے اندر دوسری بیع کرنے سے منع فرمایا ہے۔ یہ
 حدیث باشبہ صحیح ہے اور اوپر بیان کردہ حدیث بھی اس معنی میں ہے۔ امام احمد
 فرماتے ہیں کہ وہ شرط جو اس معنی میں ہو وہ بھی اس بیع کو باطل کر دے گی مثلاً
 فریقین میں سے ایک یہ کہے کہ میں اس شرط پر یہ حاملہ کرنا ہوں کہ تو اپنی بیٹی کی
 شادی میرے ساتھ کر دے، یا اس شرط پر کہ میں اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ
 کروں گا اور یہ تمام کا قیام صحیح نہیں، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ

ایک معاملے کے اندر دوسرا معاملہ داخل کن سود ہے۔ امام ابوحنیفہؒ لازم شافعی اور
جسور علماء کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ امام مالکؒ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور شرط
کے اندر جس عوض اور بدل کا ذکر ہے اس کو ضرورت قرار دیا ہے۔

لیکن "صنفۃ فی صنفۃ" کی خرابی اس وقت لازم آئے گی جب ایک عقد کے اندر دوسرے
عقد شرط ہو، جیکہ زبردست سکتے ہیں فریقین آپس میں یہ وعدہ کرتے ہیں کہ دونوں نکاح تاریخ کو
عقد اجازہ کریں گے اور نکاح تاریخ کو عقد نکاح کریں گے اور ہر یہ دونوں معاملات اپنے اپنے وقت پر
نہی شرط کے بغیر مستحق ہو جائیں تو اس صورت میں "صنفۃ فی صنفۃ" کی خرابی لازم نہیں آئے گی،
اس لئے کہ فقہاء کرام نے کلی مسئلہ میں اور خاص طور پر "بیع بالوفاء" کے مسئلے میں اس کی صراحت کی
ہے، چنانچہ قدوسی خانہ کی یہ عبارت پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں کہ:

"وان ذکر البيع من غير شرط ثم ذكر شروط على وجه لمواعده، فإن
شيع، ويلزم الوفاء بالمواعده، لان لمواعده قد تكون لازمة، فتحصل لازمة
لحاجة الناس۔" (۱)

اگر بیع بغیر کسی شرط کے کی جائے، اور پھر شرط کو بطور وعدہ کے ذکر کیا جائے تو بیع
جائز ہو جائے گی، لہذا اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا، اور اس لئے کہ آپس کے
وعدے بعض اوقات لازم بھی ہوتے ہیں لہذا اس وعدے کو بھی لوگوں کی ضرورت
کے لئے لازم قرار دیا جائے گا۔

علماء لکھتے ہیں بھی "بیع بالوفاء" کے مسئلے میں جس کو وہ "بیع المتأجل" کے نام سے تعبیر کرتے
ہیں اس بات کی تصریح کی ہے کہ "بیع بالوفاء" ان کے نزدیک جائز نہیں ہے، چنانچہ علامہ مطاہر
فرماتے ہیں کہ:

"لا يجوز بيع التأجل وهو ان يقول البيك هذا المملك لو عده فسلمة عني
ان التبت بالتمس الى مدة كذا نحو حتى اتيك به فليبيع مصروف عني۔" (۲)
"بیع المتأجل" جائز نہیں ہے۔ "بیع التأجل" یہ ہے کہ بیع یہ کہے کہ اجنبی یہ ملک یا
یہ سامان میں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ اگر اتنی مدت کے اندر وعدہ میں تیرے پاس
اس کی قیمت لے آؤں، یا جب بھی میں تیرے پاس اس کی قیمت لے آؤں تو اس
وقت یہ بیع مجھ پر واپس لوٹ جائے گی۔"

البتہ اگر بیع شرط کے بغیر ہو جائے اس کے بعد مشتری بائع سے یہ وعدہ کرے کہ جب وہ قیمت لائے گا اس وقت وہ اس کو دیکھیں فروخت کر دے گا اس صورت میں یہ وعدہ درست ہو جائے گا اور مشتری کو یہ وعدہ پورا کرنا لازم ہوگا۔ علامہ خطابؒ فرماتے ہیں:

"قَالَ فِي مَبْنِي الْحُكْمِ وَبِحُجُوزِ الْمُشْتَرِي أَنْ يَطْلُوعَ الْبَائِعِ بِدَعْوَةِ بَدَنٍ
لِي حَادٍ فَخَصَّ لِي مَجْلُ كَدَّهْ، وَلَمَّعْ لَهُ، وَنَزَمَ الْمُشْتَرِي مَنَى حَادٍ
رَشْمَنْ فِي سِلَالٍ الْاَسْرَ الْوَ حَدْ اَخْضَرَهُ، وَبَعْدَهُ عَلَى لُغَرٍ مَهْ وَوَا
يَكُونُ لِلْمُشْتَرِي تَصَرُّفٌ فِي دَلَالِ الْاَحْلَ، عَنْ مَنَى بَيْعٍ اَوْ عِبَةٍ اَوْ مَنَى
دَلَّتْ مَفْصَلُ فِي ارَادَةِ الْبَائِعِ وَرَدَ عَلَيْهِ (۱)"

"الصحيح ان الكلام على قولنا ان مشتری کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ عقد ہونے کے بعد بائع کو بطور احسان یہ کہے کہ اگر وہ اتنی مدت تک تمہیں لے آئے گا تو یہ بیع اس کی ہو جائے گی لہذا اگر مدت کے اندر وعدہ مدت پوری ہونے پر مدت پوری ہونے کے فوراً بعد بائع نے تمہیں لے آئے تو مشتری کو اپنا وعدہ پورا کرنا لازم ہوگا اور مشتری کے لئے جائز نہیں کہ وہ مدت کے اندر اس بیع کو بیع یا ہبہ وغیرہ کے ذریعہ آگے چلا کر دے۔ اگر مشتری ایسا کرے گا تو اس کا یہ معاملہ ٹوٹ جائے گا بشرطیکہ بائع کا اس کو واپس لینے کا ارادہ ہوا اور قیمت واپس کر دے۔"

یہ اس وقت ہے جب بیع کی شرط کے بغیر وعدہ میں آجائے اور آپس کا وعدہ بیع مکمل ہونے کے بعد کی جائے۔ بعض فقہاء نے اس کی بھی مراعات کر دی ہے کہ اگر بیع منعقد ہونے سے پہلے بائع اور مشتری آپس میں کوئی وعدہ کر لیں اس کے بعد بیع کسی شرط کے بغیر منعقد کر لیں تو یہ بھی جائز ہے۔ چنانچہ تاجی لکھتا ہے: "فإنه لا يفسد"۔

"فشرط شرط، فاسد قبل العقد، ثم عقدا، ثم بطل العقد وبطل اثره
نقدرا" (۲)"

"عائدین نے عقد بیع سے پہلے آپس میں کوئی شرط فاسد کرنا اس کے بعد آپس میں عقد بیع کی (اس عقد کے اندر کوئی شرط نہیں لگائی) تو اس صورت میں وعدہ شرط اس عقد کو باطل نہیں کرے گی البتہ اگر وعدہ شرط عقد بیع کے اندر ہوئی تو اس صورت میں یہ شرط اس عقد کو باطل کر دیتی۔"

”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں قاضی ابن سلامہ فرماتے ہیں:

”وكان لو نواضعاً لوفاء قبل البيع، ثم عقدنا بلاء شرط الوفاء للعقد جائزاً، ولو عبرة بالمواضعة طے فقہ (۱)“

”اگر عائدین عقد بیع سے پہلے کوئی وعدہ کر میں پھر وفاء کی شرط کے بغیر عقد بیع کر لیں تو یہ عقد جائز ہے، اور ساتھ وعدہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔“

ابن علامہ ابن عابدینؒ نے رد المحتار میں جامع المصنوعین کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اس پر اعتراض کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”جمعی جامع للمصنوعین یحذف: لو شرطاً شرطاً فاست: قبل العقد، ثم عقدنا، لا یصلح للعقد، قلت ویبطل العقد لو انعقا علی بلاء العقد علیہ، كما صرحوا، فی بیع (ہزل، كما سیاتی آخر بیوع (۲)“

”جامع المصنوعین میں ہے کہ اگر عائدین نے عقد بیع کرنے سے پہلے آپس میں کوئی شرط کا سند تحریر کیا، پھر عقد کیا تو اس صورت میں یہ عقد باطل نہ ہوگا۔۔۔ میں کہتا ہوں کہ اگر عائدین نے اس عقد کو سابقہ شرط کی بنیاد پر کیا ہے تو اس صورت یہ عقد قاسم ہوتا چاہئے جیسا کہ کتاب الجمع ع کے آخر میں ”بیع لہزل“ میں اس کی صراحت کی ہے۔“

لیکن علامہ محمد خالد اللاتنی علامہ ابن عابدینؒ کے اس اعتراض کے جواب میں لکھتے ہیں:

”اقول هذا بحث متقدم للمنقول (ہی ما هو منقول فی جامع المصنوعین) كما علمت وقياسه علی بیع لہزل فیس مع الفارق، فان لہزل كما فی المنقول هو ان يراد بانشئ ما تم یومع له، ولا ما یصلح له اللفظ استعماله ونظيره بیع التلحق وهو كما فی النور المحتار، ان یظهر العقد وهو لا یرید منه وهو ليس بیع فی الحقیقۃ، فاد! انقضاء علو ما العقد علیہ ففقد اعتباراً بانه لم یرید ان یسند بیع اصلاً ولین هذا من مستند؟ .. وعنی کل ما فی ذلک من اذی قول لولی (۳)“

”میں کہتا ہوں کہ علامہ ابن عابدینؒ کی یہ بحث جامع المصنوعین کی عبارت سے خصام ہے جیسا کہ تجھ کو معلوم ہے اور علامہ ابن عابدینؒ کا اس مسئلہ کو ”بیع لہزل“

پر قیاس کرتا ہے قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ صاحبِ منار کے معانی ”ہزل“ کا مطلب یہ ہے کہ لفظ ہوں کر ایسی چیز مراد لی جائے جس کے لئے وہ غلط وضع نہیں ہو، اور نہ ہی بطور استدلال کے اس لفظ کا اس معنی پر اطلاق ہوتا ہو، اور اس کی نفی ”صحیح فہم“ ہے۔ دہخدا میں ”نبیہ فہم“ کی تشریف یہ کی ہے کہ عائد بن سبیل میں کسی عقد کا اظہار کریں جبکہ دونوں کا عقد کرنے کا ارادہ نہ ہو اور یہ حقیقت میں صحیح ہی نہیں ہے البتہ اگر یہ دونوں عائد بن اس عقد کی بقا کو نہ کوئی دوسرا عقد کر لیں تو میرا کہ عائد بن کی طرف سے اس بات کا اعتراف ہو گا کہ انہوں نے اسلاف بیع کرنے کا ارادہ ہی نہیں کیا تھا۔ اب ظاہر ہے کہ اس مسئلے کا ہمارے مسئلے سے کیا تعلق ہے۔ بہر حال جامع المقصودین میں ذکر کردہ مسئلے کی ابتداء کرنا زیادہ مناسب ہے۔“

چنانچہ میں فرخین حنفی کی ایک جماعت نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر کوئی وعدہ مقدم بیع سے بالکل بہا ہو، چاہے وہ متعلق سے پہلے کیا جائے، یا بعد میں کیا جائے، دونوں صورتوں میں وعدہ اصل عقد بیع کے ساتھ ملحق نہیں ہوگا، اور اس وعدہ کی جہد سے یہ نادر نہیں ملے گا کہ یہ بیع شرط کے ساتھ ہوئی ہے، اور نہ یہ لازم آئے گا کہ یہ ”صفقة فی صفقة“ ہے لہذا اب اس معاملے کے جائز ہونے میں کوئی شبہ باقی نہ رہا۔

البتہ ایک اشکال یہ رہ جاتا ہے کہ جس صورت میں بیع سے پہلے آپس میں کوئی وعدہ کر لیا گیا ہو، اس صورت میں اگر چاہے اس قبول کے وقت اس وعدہ کا زہن سے اظہار نہیں کیا جاتا لیکن ظاہر بات ہے کہ وہ وعدہ فریقین کے نزدیک عقد کے وقت ضرور ملحوظ ہوگا اور اسی ساتھ وعدہ کی بنیاد پر عائد بن یہ موجود عقد کریں گے، لہذا پھر تو زیر بحث معاملہ جس میں مقدم بیع سے پہلے آپس میں کوئی وعدہ ہو گیا ہو اور اس معاملے میں کوئی فرق نہیں رہے گا جس میں سرائی دوسرا عقد مشروط ہو، اور عدم معاملے کی حقیقت پر ہونا چاہئے اس کی ظاہری صورت پر نہ ہونا چاہئے، لہذا سبقت دیا ہوا وعدہ بھی شرط کے درجے میں ہو کر اس بیع کو ناجائز کر دے گا۔

میرے علم کی حد تک اس اشکال کا جواب یہ ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ ان دونوں مسئلوں میں صرف ظاہری اور لفظی فرق نہیں ہے، بلکہ حقیقی طور پر ان دونوں میں بڑا یکہ فرق ہے، وہ یہ کہ اگر ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو جس کو اصطلاح میں ”صفقة فی صفقة“ کہتے ہیں اس میں پہلا عقد مستقل اور تعمیلی نہیں ہوتا، بلکہ یہ پہلا عقد دوسرے عقد پر اس طرح متوقف ہوتا ہے کہ یہ اسی کے

بغیر مکمل ہی نہیں ہو سکتا جس طرح ایک مطلق عقد ہوتا ہے۔

لہذا جب بائع نے مشتری سے کہا کہ میں یہ مکان تمہیں اس شرط پر بیٹھا ہوں کہ تم اپنا نکالوں مکان مجھے اتنے گرا یہ پردہ گئے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع آئندہ ہونے والے اجارہ پر موقوف رہے گی اور جب عقد کسی آئندہ کے معاملے پر موقوف ہو تو اس صورت میں اس عقد کو مستقل عقد نہیں کہا جائے گا، بلکہ عقد مطلق کہا جائے گا، اور عقد معارضہ میں تحقیق جائز نہیں۔

اور اگر اس بیع کو نافذ کر دیں، اس کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے، تو اس صورت میں عقد بیع خود بخود کادھم ہو جائے گا، اس لئے کہ عقد بیع تو عقد اجارہ کے ساتھ شرط تھا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب شرط نافذ ہو جائے تو شرط خود بخود نفوذت ہو جائے گا۔

لہذا جب ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ شرط ہو، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عقد اول عقد ثانی کے ساتھ مطلق ہو جائے گا، گویا بائع نے مشتری سے یہ کہا کہ اگر تم اپنا نکالوں مکان مجھے اتنے گرا یہ پردہ گئے تو میں اپنا یہ مکان تمہیں اتنے پر فروخت کر دوں گا۔ ظاہر ہے کہ یہ عقد کسی امام کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع تحقیق کو قبول نہیں کرتی ہے۔

برخلاف اس کے کہ بائع اور مشتری ابتدا ہی عقد اجارہ کو بطور ایک وعدہ کے طے کر لیں، پھر مطلق غیر شرط طور پر عقد بیع کریں تو اس صورت میں یہ عقد بیع مستقل اور غیر شرط ہوگی اور عقد اجارہ پر موقوف نہیں ہوگی۔ لہذا اگر عقد بیع مکمل ہو جانے کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں عقد بیع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، عقد بیع اپنی جگہ پر مکمل اور درست ہو جائے گی۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ چونکہ وعدہ پورا کرنا بھی لازم ہوتا ہے، اس لئے مشتری کو اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ اپنے وعدہ کو پورا کرے، اس لئے کہ اس نے اس وعدے کے ذریعے بائع کو اس بیع پر آمادہ کیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے نزدیک قضاء بھی اس وعدے کو چار کرنا مشتری کے ذمے ضروری ہے البتہ اس وعدہ سے اس بیع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا جو بیع غیر شرط طور پر ہوئی ہے لہذا اگر مشتری ابتدا وعدہ پورا کرنا بھی کرے تب بھی بیع اپنی جگہ پر قائم رہے گی۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر بیع کے اندر کوئی دوسرا عقد شرط ہو تو اس صورت میں وہ عقد مکمل ہونے اور صحیح ہونے کے درمیان متردد رہتا ہے، اور اس تردد کی وجہ سے اس عقد کے اندر فساد آ جائے گا۔ بخلاف اس کے کہ بیع تو مطلق اور غیر شرط ہو، البتہ اس بیع سے پہلے عائدین آپس میں کوئی وعدہ کر لیں تو اس صورت میں اس بیع کے مکمل ہونے میں کوئی تردد باقی نہیں رہے گا، وہ بر حال میں مکمل ہو جائے گی۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ جن حضرات فقہاء کے نزدیک وعدہ کو پورا

کرتا لازم ہوتا ہے، ان سے نزدیک اس ساقیہ وعدے کو پورا کرنا مشترک کی گئے ڈے! ازرا ہوگا۔
 بہر حال! ”شکر کہ مقصد“ کا جائز اور ہے غبار طریقہ یہ ہے کہ تینوں معاہدات اپنے اپنے
 اوقات میں دوسرے معاملے سے بالکل علیحدہ علیحدہ کیے جائیں اور آپ نقد دوسرے عقد کے ساتھ
 مشروط نہ ہو، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ عائدین کے درمیان وعدہ اور غیر ضمانت ہو جائے جس کے تحت
 ”مقدمہ کے معاہدات“ شے پائی۔

چنانچہ نقدین (گاہک اور کمپنی) میں بات پر اتفاق کریں کہ کدواں مکان، انداز مل کر مشترک
 طور پر خرچ کریں گے، اور پھر کمپنی اپنا مندرجہ گاہک کو کرایہ پر دے گی، پھر گاہک کمپنی کے لئے کو مختلف
 فیسوں میں خرچہ لے گا کمپنی کہ گاہک اس پر، سے مکان کا، لک ہو جائے گا۔

تیسرے یہ ضروری ہے کہ گاہک اور کمپنی کے درمیان یہ معاہدہ صرف وعدہ کی شکل میں ہو اور ہر
 عقد اپنے اپنے وقت پر مستقل ایجو بہ قبولی کے ساتھ کیا جائے۔ اس صورت میں یہ عقد غیر مشروط ہوگا
 پندرہ آریہ واری میں نفع کا معاملہ مشروط نہ ہوگا دوم نہ نفع کے اندر کرایہ دہی کا معاملہ مشروط ہوگا۔

واللہ اعلم بالصواب





تأمين (Insurance)



تیمہ

بیر بھی آجکل کاروبار کا بڑا حصہ بن گیا ہے۔ کوئی بھی بڑی تجارت اس سے خالی نہیں ہوتی۔ بیمہ کا مفہوم یہ ہے کہ انسان و مستقبل میں جو خطرات درپیش ہوتے ہیں کوئی انسان یا ادارہ ضمانت لیتا ہے کہ فلاں قسم کے خطرات کے مالی اثرات کی میں ضمانتی کروں گا۔ مشہور یہ ہے کہ اس کا آغاز پچودھویں صدی عیسوی میں ہوا۔ دوسرے ممالک کی تجارت میں مال بحری جہاز سے روانہ کیا جاتا تھا۔ بحری جہاز ذوق بھی جاتے تھے اور مال کا نقصان ہوتا تھا۔ بحری جہاز کے نقصان کی ضمانتی کے لئے ابتداً بیمہ کا آغاز ہوا۔ علامہ شامی نے بھی "مستامن" کے احکام میں "سکرہ" کے نام سے اس کا ذکر کیا ہے (۱)۔ بحری خطرات کے خلاف بیمہ کیا جاتا ہے۔ ان خطرات کے لحاظ سے بیمہ کی تین بڑی قسمیں ہیں ایک زندگی کا بیمہ کہلاتا ہے جسے لائف انشورنس کہتے ہیں، ایک اشیاء کا بیمہ ہوتا ہے اور ایک مسئولیت کا بیمہ ہوتا ہے جسے ذمہ داریوں کا بیمہ بھی کہتے ہیں۔

لائف انشورنس یا زندگی کا بیمہ (Life Insurance)

(Life Insurance) یا زندگی کا بیمہ جس کو عمری میں "تامین الحیاء" کہتے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ لوگوں سے یہ کہتے ہیں کہ آپ ہمارے پاس کچھ قسطیں جمع کروائیں، اس کو پریمیم کہتے ہیں، جو قسطیں یا پریمیم آپ جمع کروائیں گے وہ ہم آپ کے اکاؤنٹ میں جمع کرتے رہیں گے اور اتنی مدت تک جمع کریں گے اور وہ طبعی معاینہ کے ذریعہ ایک اندازہ اور تخمینہ لگا کر مقرر کی جاتی ہے کہ اس بیمہ دار کی اپنی صحت کے لحاظ سے کتنے عرصہ تک زندہ رہنے کی امید ہے۔ فرض کریں دس سال کا اندازہ کیا گیا تو دس سال تک ہر مہینہ یہ شخص کچھ قسطیں جمع کرواتا رہے گا۔ مثلاً سو روپے قسط ہے تو سالانہ بارہ سو روپے بن گئے تو دس سال تک اس کی طرف سے بارہ ہزار روپے جمع ہو گئے۔ اب بیمہ کمپنی یہ سمجھتی ہے کہ اگر دس سال کے اندر اندر تمہارا انتقال ہو گیا یعنی دس سال پورے ہونے سے پہلے ہم تمہاری بیوی، بچوں اور گھر والوں کو دس لاکھ روپے دیں گے اور اگر انتقال نہ ہو اور دس سال پورے ہو گئے تو تمہاری جمع شدہ رقم بارہ ہزار سو روپے کے ساتھ ہم کو واپس مل جائے گی۔ یہ تامین الحیاء کہلاتا ہے اور

آجکل ملک یہ بیمہ اسی لئے کروا رہے ہیں تاکہ انہیں اطمینان ہو کہ اگر ہمارا انتقال ہو گیا تو ہماری بیوی، بچے جو کہ بچے نہیں مریں گے بلکہ ان کو دل لاکھرو پیسوں جانے لگا اور وہ اس سے اپنی زندگی کا کچھ خرچہ گزار سکیں گے۔

یہاں چونکہ جمع شدہ چوری رقم بارہ ہزار روپے مخلوط ہیں یعنی جناح نہیں جانتیں گے، ایسا نہیں ہوگا کہ بارہ ہزار روپے ایسی دلہنیں ملے کہ ان کا ملنا تو یقینی ہے، لہذا اس کو اس معنی میں تطبیق اتملیک مل نظر نہیں کہ کچھ کہ ایک طرف سے ہوا لگتی تھی جو اور دوسری طرف سے ہوا لگتی سو بوم ہو، یہ بات نہیں ہے، چونکہ ادا لگتی اس طرف سے، وہ ہزاروں ہے اور اس طرف سے بھی بارہ ہزار کی رقم ہے اچھا جو سود سے گاس کو سب حرام کہتے ہیں اور بارہ ہزار کے بارہ ہزار جو مل رہے ہیں اس میں قمار کا عنصر تو نہیں یعنی غرر ضرور ہے۔

غرر اس لئے کہ یہ پتہ نہیں کہ صرف یہ بارہ ہزار دلہنیں کے یا اس لاکھ دلہنیں گے، کیونکہ اگر انتقال پہلے ہو گیا تو دل لاکھ دلہنیں گے اور اگر انتقال نہ ہو تو بارہ ہزار دلہنیں گے اس لئے متعدد علی یا متعدد بھول ہے اس کی متعدد متعین اور معلوم نہیں۔ لہذا اس میں بھی غرر پایا جائے گا ہے اگرچہ اس کو قدر زمین مشکل ہے لیکن غرر ضرور پایا جائے گا ہے اور جس صورت میں دل لاکھ دلہنیں رہے ہیں تو وہ چونکہ بارہ ہزار کے معاوضہ میں مل رہے ہیں، اس لئے اس میں سود ہوا، لہذا اس میں غرر بھی ہے اور سود بھی ہے اس لئے یہ ناجائز ہے۔

اشیاء کا بیمہ یا تأمین الاشیاء (Goods Insurance)

دوسری قسم اشیاء کا بیمہ ہے جس کو عربی میں تأمین الاشیاء کہتے ہیں، مختلف اشیاء کا بیمہ کرایا جاتا ہے کہ اگر وہ اشیاء تباہ ہو جائیں تو بیمہ کرنے والے کو بہت بڑا سود دیا جاتا ہے مثلاً عمارت کا بیمہ کرایا جاتا ہے کہ اگر اس عمارت کو آگ لگ گئی تو بیمہ کمپنی جسے بیمہ ادا کرے گی جو اس عمارت کی قیمت ہوگی تاکہ وہ بارہ اس عمارت کو تعمیر کر لیا جائے، یا بحری جہاز کا بیمہ ہوتا ہے کہ مثلاً جاپان سے سامان منگوانا اور بحری جہاز پر سود کرایا، اب یہ اندیشہ ہے کہ کسی وقت وہ جہاز سمندر میں ڈوب جائے اور سامان برباد ہو جائے تو بیمہ کمپنی وہ ہے جو جہاز کا بھی بیمہ کرتی ہے اور جس کے اوپر یہ بے ہوشے سامان کا بھی بیمہ کرتی ہے۔

کاروں کا بیمہ ہوتا ہے کہ اگر کار چوری ہو گئی، ڈاکہ چڑ گیا، آگ لگ گئی یا کسی حادثہ میں تباہ ہو گئی تو اس صورت میں بیمہ کمپنی اس کا کوئی قیمت ادا کرتی ہے۔

؟ بیکل ہر چیز کا بیکر ہوتا ہے، یہاں تک کہ کھلاڑی اپنے اصحاب کا بیکر کراتے ہیں کہ اگر ہماری ٹیم کی بذی ثروت مٹی تو بیکر ہمیں آگے پہنچے اور اگر سے گی اور اگر ہاتھ کی بذی ثروت مٹی تو اتنے پیسے اور کرے گی۔ اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ بیکر کرنے والا کچھ قسطیں جمع کرواتا ہے جس کو پھر بیکر کہتے ہیں اور ان قسطوں کے معاوضہ میں اس کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اگر اس چچ کو جس کا اس نے بیکر کر دیا ہے کوئی نقصان پہنچ گیا تو اس نقصان کا معاوضہ بیکر ہمیں ادا کرے گی۔ یہ قسطیں جو جمع کرائی جاتی ہیں یہ ہم نے زندگی کی طرح محفوظ نہیں ہوتیں۔ ہم نے زندگی میں تو یہ ہوتا ہے کہ اگر بالعرض دس سال تک انتقال نہ ہو تو جمع کردہ رقم سود و اہم مل جائے گی، لیکن اشیاء کے بیکر میں سود و اہم نہیں ملتی، بلکہ جو قسط جمع کروائی ہو گئی۔ اب اگر حادثہ پیش آیا تو معاوضہ ملے گا اور اگر حادثہ پیش نہ آیا تو نہیں ملے گا۔

اب اگر کاروں کا بیکر کر دیا جاتا ہے تو جو بیکر کرانے والا ہے ہر مہینہ اپنی قسط جمع کرواتا رہے گا۔ اب اگر سال بھر تک کوئی حادثہ پیش نہیں آیا تو بس تمہیں وہ پیسے ملے اور اگر حادثہ پیش آ گیا تو پھر بیکر ہمیں ادا کرے گی۔

تأمین الاشیاء کا شرعی حکم

تأمین کی اس دوسری قسم کے بارے میں جمہور علماء کا کہنا یہ ہے کہ یہ بھی ناجائز اور حرام ہے کیونکہ اس میں غرر ہے۔ ایک طرف سے پر بیم دے کر اور دوسری طرف سے ادا نہ ہونے کا خطرہ ہے اور مصلحت علی الظہر ہے کہ اگر حادثہ پیش آ گیا تو ادا نہ ہوگی اور حادثہ پیش نہ آیا تو ادا نہ ہوگی۔ اس میں غرر اور قرار پایا جاتا ہے، جمہور علماء اسی کے قائل ہیں۔

معاصر علماء کا موقف

البتہ ہمارے زمانے کے بعض اہل علم جن میں اردن کے شیخ مصطفیٰ الزرقا، جو آئیکل ریاض میں ہیں اور یہ ان لوگوں میں سے ہیں جو اپنے عالم فقہ ہونے کی وجہ سے ساری دنیا میں مشہور ہیں اور ہمارے شیخ عبدالفتاح ابو خدیجہ کے فقہ کے استاد بھی ہیں۔ فقہ کے اندر ان کی بہت ساری تایفات ہیں جو ہمارے ہاں کتب خانہ میں موجود ہیں۔ "المدخل فی فقہ الاسلامی" ان کی مشہور کتاب ہے۔

ان کا موقف یہ ہے کہ یہ بیکر جائز ہے اور اس موضوع پر ان کی اور شیخ ابو زہرہ جو مصر کے بڑے فقیہ تھے ان کے درمیان بڑی لمبی چوڑی بحث ہوئی ہے جو رسائل کے اندر چھپی ہے۔ شیخ ابو زہرہ اس کے جائز ہونے کے قائل تھے اور شیخ مصطفیٰ الزرقا اس کے جائز ہونے کے قائل تھے۔

لیکن بہرہ و فتنہ و مصلحت کی حرمت کے قائل ہیں۔

ذمہ داری کا بیمہ یا تالین المسمو لیات

بیمہ کی تیسری قسم ہے تالین المسمو لیات۔ ذمہ داری کا بیمہ اور اس کو تھرو پارٹی انشورنس (Third Party Insurance) بھی کہتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر میرے دار کے ذمہ کسی فریق ثالث کی طرف سے کوئی مالی ذمہ داری عائد ہوگی تو بیمہ کمپنی اس ذمہ داری کو پورا کرے گی۔ مثلاً تھرو پارٹی انشورنس اس طرح ہوتا ہے کہ کار وانا یہ کہے کہ مجھے یہ امکان ہے کہ کسی وقت میری کار سے کسی دوسرے کو نقصان پہنچ جائے اور وہ شخص میرے خلاف دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس کا روالے نے مجھے نقصان پہنچایا ہے لہذا مجھے اس سے معاوضہ دلائے جائے۔ شرعی اصطلاح میں یوں سمجھ لیں کہ دین کا مطالبہ کر سکتا ہے کہ اس کا وہ کے حادثہ میں میرا تمھ لوٹ گیا ہے مجھے اس نی دیتا دو کی جائے۔ تو یہ مسؤلیت ہے۔ اگر میرے ذمہ کوئی مسؤلیت عائد ہوئی تو آپ اور انگی کریں گے، وہ کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے اگر تمہارے ذمے کوئی مسؤلیت آئی تو ہم اور انگی کریں گے لیکن اس کے لئے تمہیں مالانہ اتنی قسط داکرنی ہوگی۔ تو بیمہ دار پر بیمہ (Premium) ادا کرتا ہے اور اس بات کا طمینن حاصل کر لیتا ہے کہ اگر میرے لاپرواہی کوئی ذمہ داری آئی تو اس ذمہ داری کو بیمہ کمپنی پورا کرے گی اس کے ذمہ ضروری ہے۔

مگر رات کو برف پاری ہوئی اور جگہ اس کے گھر کے سامنے برف پڑی ہے اس نے اس کو صاف نہیں کیا اور کوئی آدمی وہاں سے گزرا اور برف سے پھسل کر اس کی ہڈی ٹوٹ گئی، اب اس کو انھوں روپے سا دوا مکان والوں کو ادا کرنا پڑے گا کہ وہ اس پر مقدمہ کر دے کہ اس کے گھر کے سامنے برف پڑی تھی، مکان والے کی ذمہ داری تھی کہ اسے صاف کرے، اس نے اس کو صاف نہیں کیا اور میری ہڈی ٹوٹ گئی، لہذا یہ میرا معاوضہ لاکر دے تو یہ گھر والے پر مسؤلیت عائد ہوتی ہے تو بیمہ کمپنی سے بیمہ کر کے رکھتے ہیں کہ اگر کبھی ایسا ہوا تو تم ادا کرنا۔ اس کے لئے قسط ادا کرتے ہیں اس کو تالین المسمو لیات یا تھرو پارٹی انشورنس کہتے ہیں۔

تھرو پارٹی انشورنس کا شرعی حکم

جو حکم تالین الاشیاء کا ہے وہی حکم تالین المسمو لیات کا ہے، ان میں فرق؟ کے بتائیں گے۔

سوال

یہ برف افغانا مالک کی ذمہ داری میں شامل ہے۔ اب اگر کسی روز اس نے نہیں افغانی تو یہ اس کی غلطی ہوگی، اس کی ذمہ داری بیرہمینی پر کیسے عائد ہوتی؟

جواب

اس سے بحث نہیں ہے کہ وہ حادثہ اس کی غلطی سے پیش آیا یا اس کی غلطی سے پیش نہیں آیا، بحث اس سے ہے کہ برف کی وجہ سے اس کے ذمہ ایک مالی ذمہ داری عائد ہوگئی ہے، اس مالی ذمہ داری کا عائد ہونا ایک امر خطر ہے۔ جس کا یہ بھی احتمال ہے کہ کبھی ہو جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ نہ ہو، اس سے بحث نہیں کہ وہ حادثہ اس کی غلطی سے پیش آیا یا نہیں آیا، لہذا اپنی غلطی سے ہوتے ہوئے بھی معاملہ خطر ہے، چنانچہ غلطی کرے گا یا نہیں کرے گا؟ اور فرض کریں کہ جس وقت یہ کر لیا اس وقت اس بات کا علم نہیں تھا کہ کبھی غلطی کر دے گا یا نہیں کر دے گا، اور اگر غلطی کی تو یہ آدمی؟ اگر کرے گا یا نہیں کرے گا؟ اور اگر کرے گا تو ہڈی نوٹنے کی یا نہیں نوٹنے کی؟ اور اگر نوٹنے کی تو وہ مجھ پر دعویٰ کرے گا یا نہیں کرے گا؟ اور اگر دعویٰ کرے گا تو عدالت اس کے حق میں فیصلہ کر کے میرے اوپر پے عائد کرے گی یا نہیں کرے گی؟ یہ سارے احتمال موجود ہیں۔ تو جہاں بھی احتمالات متحدہ موجود ہوں چاہے وہ اپنی غلطی سے ہوں یا دوسرے کی غلطی سے ہوں، ان تمام صورتوں میں خطر موجود ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اپنی طرف سے تو ادائیگی متعلق ہے پر بیم کی صورت میں، لیکن دوسری طرف سے بیرہمینی کا ادائیگی کرنا وہ ان سارے احتمالات کے اوپر مطلق ہے۔ تو یہاں بھی چونکہ خطر ہے اس لئے وہ ساری باتیں جو حقیقت امتداد تک مطلق الخطر کی ہیں یا غرر کی ہیں جو تائین الاشیاء میں پیش آتی ہیں وہ اس میں بھی ہیں۔ تو یہ تائین کی تین قسمیں ہوں گی۔

جہاں تک تائین الاشیاء (Life Insurance) کا تعلق ہے اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ اس میں غرر اور سود پایا جاتا ہے اور تائین الاشیاء اور تائین المسئلیات میں غرر ہے اور میرا خیال ہے کہ اس میں قمار کی تعریف بھی صادق آتی ہے، اس واسطے کہ ایک طرف سے ادائیگی متعلق ہے اور دوسری طرف سے موبہوم اور مطلق الخطر ہے، لہذا غرر بھی ہے اور قمار بھی ہے اور جب ادائیگی ہوگی تو وہ پر بیم کے معاوضے میں ہوگی اور پر بیم کم ہے اور ادائیگی اس سے کہیں زیادہ ہے تو سود بھی ہے، اس لئے یہ معاملہ شرعی اصولوں کے مطابق نہیں چہنستا۔

بیمہ کمپنی کا تعارف (Insurance)

بیمہ کی مذکورہ تینوں قسموں کو تجارتی بیمہ یا کمرشل بیمہ (Commercial Insurance) التامین تجارتی کہتے ہیں۔ اس میں ایک کمپنی ہوتی ہے اور وہ اسی مقصد کے لئے قائم کی جاتی ہے اور ان کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ حساب کا ایک طریقہ ہے جس کو آبجل کی اصطلاح میں ایجنسی (Actuary) کہتے ہیں اس حساب کے ذریعہ بتایا جاتا ہے کہ مثلاً ہمارے ملک میں جو حادثات و واقعات پیش آتے ہیں ان کا سالانہ اوسط کیا ہے، سال میں کتنی جگہ آگ لگتی ہے، کتنی جگہوں پر کاروں کا تصادم ہوتا ہے، کتنی جگہ ریل گاڑیاں تصادم ہوتا ہے، کتنے جہاز ڈوبتے ہیں، کتنے زلزلے آتے ہیں وغیرہ وغیرہ اس کا ایک اوسط نکالتے ہیں اور اس اوسط کی بنیاد پر آنے والے سال کے لئے بھی دو حادثات کا تخمینہ لگاتے ہیں کہ آئندہ سال اس قسم کے، اس نوعیت کے کتنے حادثات پیش آنے کا خطرہ یا توقع ہے، اور ان حادثات میں اگر ہر حادثہ کے متاثرہ شخص کو معاوضہ دیا جائے تو کُل کتنے اخراجات آئیں گے۔ فرض کریں کہ انہوں نے آئندہ سال پیش آنے والے حادثات کا اندازہ لگایا کہ ایک ارب روپیہ ہے اب یہ کمپنی یہ کہتی ہے کہ اگر میں ایک ارب روپیہ خرچ کرنے میں مارے حادثات کا معاوضہ کروا دوں تو مجھے لوگوں سے کتنی قسطوں کا معاوضہ کرنا چاہئے اس سے نہ صرف یہ ایک ارب روپیہ حاصل ہوں بلکہ ایک ارب سے زیادہ حاصل ہوں جو میرا منافع اور کم از کم کمپنی کو لازماً دس کروڑ کا منافع ہو جائے۔ اب انہوں نے ایک ارب دس کروڑ روپیہ لوگوں سے وصول کرنے کے لئے قسطوں کی تعداد مقرر کر دی کہ جو بھی بیمہ کرے وہ اتنی قسطاں کرے، جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جب ساری قسطیں اکٹھی ہو جائیں تو کُل ہمیں کل کتنی رقم ملے گی، ایک ارب دس کروڑ ملیں گے تو ایک ارب معاوضوں میں اسے دیر گے اور دس کروڑ ہمارا منافع ہو جائے گا۔ یہ تجارتی کمپنیوں کا طریقہ کار ہوتا ہے۔

التامین التبادلی یا امداد باہمی (Mutual Insurance)

بیمہ کا ایک طریقہ ہے جس کو تعاونی بیمہ یا امداد باہمی کا بیمہ کہتے ہیں، عربی میں اس کو التامین التبادلی کہتے ہیں، اس میں تجارت مقصد نہیں ہوتا بلکہ باہمی تعاون مقصد ہوتا ہے۔

اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ چھ لوگ باہم مل کر ایک فنڈ بنالیتے ہیں، اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس فنڈ کے ممبران میں سے اگر کسی کو حادثہ پیش آگیا تو اس حادثہ کے اثرات کو دور کرنے کے لئے اس فنڈ سے اس کو امداد فراہم کی جائے گی۔ مثلاً سو آدمیوں نے مل کر ایک ایک لاکھ روپیہ فنڈ جمع کیا،

ایک کروڑ روپیہ بن گیا، اب سب نے من کر یہ طے کر لیا کہ ہم سوا فرائض سے جس کسی کو بھی حادثہ پیش آگیا تو ہم اس فائدے سے اس کی امداد کریں گے، اس میں یہ ہوتا ہے کہ اگر بالفرض حادثات کی تعداد اتنی زیادہ ہوگئی کہ ایک کروڑ روپے کافی نہ ہوئے تو پھر یا تو اسی ایک کروڑ کی صورت میں معاوضہ دیا جائے گا، پھر انہیں دیا جائے گا اور یا ان ہی ممبران سے کہہ جائے گا کہ تم چھپے اور مال دوتا کہ چرا معاوضہ ادا ہو جائے اور اگر حادثات کی مقدار اتنی ہوئی کہ پورے ایک کروڑ روپے خرچ نہ ہو سکے اس سے کم خرچ ہوئے تو جتنے پیسے باقی بچے وہ انہی پر دوبارہ تقسیم کر دیے جائیں گے یا آئندہ سال کے لئے بطور چندہ اس کو استعمال کر لیں گے۔

اس میں تجارت کرتے پیش نظر نہیں ہوتا بلکہ باہم مل کر امداد بانہی کے طور پر ایک فائدہ بتاتے ہیں اور اس سے ادائیگی کرتے ہیں۔ اس کو التأمین التبادلی اور التأمین التحوالی بھی کہا جاتا ہے اور انگریزی میں اس کو میچل انشورنس (Mutual Insurance) کہتے ہیں اور اردو میں اس کا ترجمہ امداد بانہی کا یہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ صورت سب کے نزدیک جا رہی ہے اس سے ہر جواز کا کوئی بھی نقص نہیں ہے، کیونکہ اس کا اصل یہ ہے کہ سب نے مل کر ایک فائدہ بنا یا اور پھر اس فائدے میں سب سے چندہ لے دیا اور چندہ لینے کے بعد باہم اس سے جس کو نقصان ہوا اس کے نقصان کی تلافی کرنی۔

شیخ مصطفیٰ الرزاق کا موقف

شیخ مصطفیٰ الرزاق کا کہنا یہ ہے کہ التأمین التحوالی سب سے نزدیک جا رہی ہے اور جو متعدد تآمین تبادلی کا ہے وہ متعدد تآمین تجارتی کا بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس میں اور اس میں ہمارے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے، لہذا جب وہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہئے۔ اور جو حل وہاں سے وہی یہاں پر بھی ہے یعنی اگر غرور وہاں سے تو یہاں بھی ہے۔ کیونکہ یہاں پر بھی جو چندہ لے دیا وہ تو گیا۔

اگر حادثہ پیش آیا تو وہ اس طے گا اور نہ نہیں طے گا، تو غرور تو یہاں بھی پایا جا رہا ہے اور ایک طرف سے ادائیگی معین اور دوسری طرف سے موبہوم ہے لیکن اس کو سب نے جائز کہا ہے، تو جب اس کو سب جائز کہتے ہیں تو تآمین تجارتی کو ناجائز کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔

فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی شکل سودھی اور دوسری شکل میں لوگوں نے کہا کہ ضروری ہے کہ کچھ لوگ اس کام کے لئے مختص ہوں جو دن رات اسی فائدے کے انتظامات میں مشغول ہوں۔ یہ کام اور انتظامات ایسے نہیں ہیں کہ آدمی جزوقتی طور پر یہ کام کر لے بلکہ اس کے لئے مختص افراد یا کمپنیاں جو دن رات اسی کام کو کریں تو جب وہ آدمی مختص ہوں گے اور کوئی کام نہیں کریں گے تو ان کو مستانہ چاہئے۔

اس عقائد کے لئے انہوں نے کہا کہ کھیتی بڑا دواور کھیتی بنا کر جو منافع پہنچے گا وہ ان کو دے دو۔ تو اس میں اور تین تعاونی میں کوئی فرق نہیں ہے، سوائے اس کے کہ اس میں انتظام کرنے والے اپنا سارا وقت لگاتے ہیں لہذا ان کا موضوع بطور منافع کے اس میں بڑا حد تک مہیا، یہ شیخ مصطفیٰ الخضر کا موقف ہے۔

جمہور کا موقف

جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اس لئے کہ یہ جو بحث ہے کہ غرر: جائز اور حرام ہے تو یہ عدم جواز اور حرمت عقود معاوضہ میں ہے مطلق ہے جیسے اجارہ اس کے اندر غرر حرام ہے لیکن جو عقود معاوضہ نہ ہوں بلکہ عقود تبرع ہوں ان میں غرر عقد کو نافذ نہیں کرتا، لہذا جہالت صحیح میں مضر ہے لیکن مہربوب میں مضر نہیں، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے اپنا مکان تمہیں بی شرط پر فروخت کیا کہ آئندہ جمعہ کو بارش ہو۔ یہ عقد معاوضہ ہے اور غرر کی وجہ سے ناجائز ہے لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے اپنا مکان تمہیں بیہ کیا، بشرطیکہ جمعہ کو بارش ہو تو یہ بہ عقد تبرع ہے، اور اس کو مطلق بالشرط کرنا جائز ہے۔

یہ ساری بحث کی جہالت مضر ہے، حرام ہے، مفید عقد ہے اور غرر حرام ہے، اس ساری بحث کا تعلق عقود معاوضہ سے ہے۔ جہاں عقود معاوضہ ہوں، تبرع ہو وہاں بڑی سے بڑی جہالت بھی گوارا ہے اور بڑے سے بڑا غرر بھی عقد کو نافذ نہیں کرتا تو کیا میں تعاونی کی صورت دو عقد معاوضہ کی شکل ہے بلکہ وہ تبرع ہے جو قطعاً دے رہا ہے وہ بھی تبرع کر رہا ہے، نقد کو چند دے دیا اور نقد اگر حادثے کی صورت میں کسی کو معاوضہ دینا ہے تو وہ بھی نقد کی طرف سے تبرع ہے۔ یہاں کوئی عقد معاوضہ نہیں پایا جا رہا ہے، لہذا اگر یہاں غرر یا جہالت ہے تو وہ مفید عقد نہیں اور ناجائز بھی نہیں۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص دارالعلوم میں چندہ دیتا ہے اور ساتھ اس کی یہ بھی نیت ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہاں پھر سے بچے بھی پڑھیں۔ اور مدرسوں کو بھی دے رہا ہے لیکن دارالعلوم کو اس لئے دے رہا ہے کہ میرے بچے یہاں پڑھتے ہیں لیکن یہ معاوضہ نہیں بلکہ تبرع ہے اور دارالعلوم اس کے بچے پر جو خرچ کرے گا وہ بھی دارالعلوم کی طرف سے تبرع ہوگا، جب دونوں طرف سے تبرع ہے تو دونوں میں سادہات بھی ضروری نہیں اور دونوں میں سے ہر ایک کا حقیق ہونا بھی ضروری نہیں اور اس صورت میں اگر جہالت یا غرر پایا جائے تو وہ جہالت اور غرر مفید عقد نہیں اور حرام بھی نہیں۔ اس لئے کہ اس میں کھیتی اور بیروں کے درمیان عقد معاوضہ طے ہوتا ہے، اگر اگر تم مجھے اتنی قسط ادا کر دے تو

میں نقصان کی صورت میں جنہیں اتنا معاوضہ دیں گا تو وہ کھلی اور بندہ دار کے درمیان عقد معاوضہ ہے۔ لہذا اگر اس کے اندر غرر یا جہالت پائی جائے گی تو وہ عقد معاوضہ میں جہالت اور غرر ہے جو عقد عقد بھی ہے اور حرام ہے۔ دونوں کے درمیان یہ فرق ہے۔

شیخ مصطفیٰ الزرقا کی ایک دلیل اور اس کا جواب

شیخ مصطفیٰ الزرقا یہ کہتے ہیں کہ پہلا اثر ہم یہ مان لیں کہ خواہ معاوضہ میں غرر حرام ہوتا ہے اور یہاں عقد معاوضہ ہے اور آپ جو یہ کہہ رہے ہیں کہ جو قسط اور کوئی ٹکڑی ہے یہ نہ بیانیوں کا معاوضہ ہے جو بدعتی صورت میں اور نیا جائے گا اور اس وجہ سے آپ کہہ رہے ہیں کہ دونوں عین عقد ہیں اور ان میں فاضل ہے لہذا رد ہے۔ اور چونکہ ایک طرف سے اس کا متعلق ہے اور دوسری طرف سے موبہوم ہے لہذا غرر ہے۔

یہ ساری غلطی اس وجہ سے پیدا ہو رہی ہے کہ آپ نے اس پر پریمیم کا معاوضہ میں پیسے کو قرار دیا جو حادثہ کی صورت میں کھلی داکرٹی ہے لیکن یہ کہ یہ چیز ہوں (شیخ مصطفیٰ الزرقا) کہ درحقیقت یہ پریمیم اس کا معاوضہ نہیں بلکہ یہ اس قلبی اطمینان اور دین سکون کا معاوضہ ہے جو کسی کو اس بنا پر حاصل ہوتا ہے کہ ہوا کی کوئی بات نہیں، مگر کبھی کوئی حادثہ پیش آگیا تو میرے پاس اس حادثہ کو پورا کرنے کا انتظام موجود ہے۔ تو انشاء میں جس کے انگریزی میں معنی یقین دہانی کے ہیں، یہ پہلی کی جانب سے ایک یقین دہانی موجود ہے، جو انسان کو ایک اطمینان عطا کرتی ہے اور ان بات کا سکون عطا کرتی ہے کہ اگر کوئی حادثہ پیش آیا تو تمہارا نقصان نہیں ہوگا تو یہ پریمیم اس اطمینان اور سکون کا معاوضہ ہے اور اطمینان اور سکون ہر صورت میں حاصل ہے خواہ حادثہ پیش آئے یا نہ آئے لہذا یہ کہہ درست نہیں ہے کہ ایک حرف سے معاوضہ متعلق ہے اور دوسری طرف سے موبہوم ہے اور اس کی مثال انہوں نے دی ہے کہ جب آپ چوکیدار رکھتے ہیں وہ آپ کو اطمینان عطا کرتا ہے کہ آپ آرام سے سو جائیں، کوئی چورہ ڈاکو وغیرہ بات نہیں، اس کا سبب یہ کہ وہ باہر چکر لگا رہا ہے، اب یہ ہے ہزار ڈاکو آئے پائے یہ قلبی اطمینان آپ کو ہر صورت میں حاصل ہے، تو چوکیدار کو جو تحوارے رہے ہیں وہ اس اطمینان کی تحوارے یہ معاوضہ درحقیقت اس اطمینان کا ہے۔

لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، اس لئے کہ سکون و اطمینان یہ کوئی ایسی مادی چیز نہیں جس کو کسی مال کا عوض قرار دیا جاسکے اور چوکیدار کی مثال اس لئے صحیح نہیں ہے کہ وہاں پر اس کو اہمیت اس کے وقت دینے اور چکر لگانے کی وجہ سے دی جارہی ہے، یہ اور بات ہے کہ چکر لگانے کی وجہ سے قلب کو

امینان حاصل ہو گیا لیکن معاوضہ امینان قلب کا نہیں بلکہ اس کے چکر لگانے کا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر چہ کیدار معمولی قسم کا ہو وہ بلا ہنگامہ اور اس کے چکر لگانے سے کوئی خاص امینان بھی حاصل نہ ہوتا ہو تب بھی وہ اجرت کا حقدار ہو گا تو اس کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

سوال

اگر کسی کمائے و شخص کو چہ کیدار رکھا جائے تو وہ زیادہ گزواہ لے گا کہ اگر کسی عام شخص کو چہ کیدار رکھا جائے تو وہ کم گزواہ لے گا، کمائے و شخص زیادہ لے گا اس لئے کہ وہ زیادہ امینان و سکون کا جب ہوگا، کیا یہ درست ہے؟

جواب

اصل بات یہ ہے کہ آدنیا آدنیا کی خدمات میں فرق ہوتا ہے، ایک آدنیا وہ ہے جو زیادہ طاقتور اور شیط ہے، زیادہ چال بکد دست اور سہارتہ کئے والا ہے تو عام طور سے اس کی گزواہ زیادہ ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ امینان بذاتہ خود معاوضے کا مکمل نہیں ہوتا لیکن اس کی وجہ سے ایک مکمل معاوضہ کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے، بہت سی چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ جن کی بذاتہ خود بیع جائز نہیں ہوتی لیکن وہ دوسری شے کی قیمت میں اضافہ کا ذریعہ بن جاتی ہیں، یہ بھی انہی میں سے ہے کہ بذاتہ خود بیع منع کی مصلحت نہیں رکھتی لیکن اس کی وجہ سے کسی دوسری بیع کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

یہ ساری تفصیل اس لئے ذکر کی ہے کہ یہ انتہائی اہم مسئلہ ہے اور ساری دنیا کو اس سے سہاوتہ چلتا ہے، آج صورت حال ایسی ہو گئی ہے کہ پیر زندقہ کے ہر شعبہ میں داخل ہو گیا ہے، اب وہ باتیں اور ذکر کر کے اس مسئلہ کو ختم کرتا ہوں۔

اگر پیر کے اٹا قانوناً ضروری ہو تو؟

پیر اگر چہ اصلاً حرام جائز ہے لیکن بعض شعبہ ہائے زندگی میں پیر قانوناً لازم ہو گیا ہے، اس کے بغیر گزارہ نہیں ہو سکتا، شافعی حجازی ہے، میٹر سائیکل ہے یا کار ہے، اس کا تھرڈ پارٹی انشورنس کرانے بغیر آپ میٹر سائیکل یا کار سڑک پر نہیں لاسکتے اور اگر کسی وقت آپ کی کار کا تھرڈ پارٹی انشورنس نہیں ہو، یعنی مسئولیات والا پیر نہیں ہوا تو پولیس والا چالان کر کے آپ کی کار ضبط کر لے گا، تو یہ پاکستان میں

بھی اور ساری دنیا میں بھی یہ قانون لازمی ہے۔ دنیا کے کسی ملک میں بھی ایسا نہیں ہے کہ قہرہ پارٹی نشورنس۔ زنی نہ ہو تو یہ نشورنس قانون لازمی ہے ولب جہاں ہمیں قانون نے مجبور کر دیا تو اگرچہ کاروبار موثر نہ ہو بلکہ کوئی ایسی ضرورت نہیں ہے کہ اگر آسانی و آس کرے تو عمری جائے لہذا وہ ضرورت اور بظہار کی حد میں داخل نہیں ہوتا لیکن وہ ضرورت ہے اور اس کے بغیر خرچہ شدہ ہے۔

علمائے عصر کا فتویٰ

علماء عصر نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ جہاں قانوناً بیمہ کرنا لازمی ہو اور بیمہ کرنے بغیر آدمی اپنی کوئی عادت پوری نہ کر سکے ہو تو وہاں پر بیمہ کی گنجائش ہے۔ آپ قہرہ پارٹی نشورنس کے بغیر کاروبار چلا سکتے ہیں قہرہ پارٹی نشورنس سرائے کی گنجائش ہے۔ البتہ اگر کسی قہرہ پارٹی نشورنس کی وجہ سے معاوضہ ملے تو اس کو صرف اتنا معاوضہ وصول کرنا اور استعمال کرنا جائز ہے جتنا اس نے پریمیم ادا کیا اس سے زیادہ استعمال کی اجازت نہیں۔

بعض جگہ صورتحال ایسی پیدا ہو گئی ہے کہ اگرچہ قانوناً نشورنس لازمی نہیں لیکن نشورنس کے بغیر زندگی اپنی دشوار ہو گئی ہے جیسا کہ کل مغربی ملکوں میں صحت کا بیمہ چلا ہے۔ یہ مسنونیت کے بیمہ کی ایک قسم ہے یعنی آپ پر ہو گئے اور آپ کو ہسپتال میں داخل ہونا پڑے تو اس صورتحال میں ہسپتال کا بیمہ نشورنس سمجھی ادا کرتی ہے۔ اس کے لئے آپ پر بیمہ (Premium) دیتے ہیں مثلاً ہر مہینہ سو روپے دیتے ہیں اور بیمہ کمپنی اس کے بدلے میں بیماری کی صورت میں علاج کا انتظام کرتی ہے اور سارا خرچہ برداشت کرتی ہے۔

صحت کا بیمہ

اب مغربی ملکوں میں (مغربی ممالک سے مراد ہر کی طرف کے ممالک ہیں۔ یہ مفاد میں عام طور سے علاج بہت آسان ہے اور سستا ہو جا رہا ہے لیکن امریکہ و یورپ میں صورتحال ایسی ہے کہ اگر کسی شخص کو معمولی سی بیماری میں بھی ہسپتال میں داخل ہونا پڑ جائے تو اس کا دیوالیہ بننے کے لئے اس کا ایک مہینہ ہسپتال میں داخل ہونا ہی کافی ہے تو یہ امری تو ایسا جگہ پر آئی لیکن ساتھ ساتھ اعذاب لے کر آئی ہے کہ ہسپتال کا بل بالکل ناقابلِ تحمل ہوتا ہے اور اکثر لوگوں کی طبیعت ناقابلِ تحمل ہوتی ہے۔

اب اگرچہ قانونی پابندی نہیں ہے کہ آپ صحت کا بیمہ کرنا نہیں لیکن اس کے بغیر گزارا بہت مشکل ہے جیسا کہ ذکر کیا ہے کہ اگر صرف کی وجہ سے کوئی آدمی مر گیا تو یہ اس کے لئے بڑی ذمہ داری

مشکل ہے۔ اگر کوئی شخص دھوکے سے تو لاکھوں ڈالر دیتے پڑتے ہیں۔ اب ایک چھوڑا شخص جو بڑی مشکل سے سینے میں ہزارہ ڈیڑھ ہزار ڈالر کماتا ہے اس کے اوپر لاکھ لاکھوں ڈالر کا خرچہ آجائے تو وہ کہاں سے ادا کرے گا اور بعض اوقات اس میں کوئی جانی بوجھ غلطی بھی نہیں ہوتی۔ مات بھر برف پڑی، مگر اس نے آٹھانے کی کوشش کی، لیکن آٹھانے میں آدھے سے بھی کم کا خیر ہو گیا اور اس پر سے کوئی شخص پسٹا گیا اور اس کے پیٹے میں اس پر لاکھوں ڈالر کا خرچہ آ پڑا۔

اسی طرح مسجدوں میں بھی ایسی اور ہا ہے کہ مسجد کے کنارے برف جم گئی اور کوئی شخص اگر اس میں گر گیا، اور اس نے دعویٰ کر دیا تو مسجد پر لاکھوں ڈالر کی مصیبت کھڑی ہو جاتی ہے۔ تو یہ وہ مواقع ہیں جہاں پیرا کر چھانوٹا تو لازم نہیں لیکن اس کے بغیر زندگی بڑی دشوار ہو گئی ہے۔

میراثاتی رجحان

ایک غیر فنی تو نہیں دیکھا لیکن میراثاتی رجحان یہ ہے کہ ایسی مجبوری کی صورت میں بھی تائین کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

ادالہ حرب میں عربوں سے متحد و فائدہ کے ذریعے ماں حاصل کرنا جائز ہے یہ قول اگرچہ عام حالات میں معنی نہیں لیکن ایسا حاجت کے موقع پر اس کے لیے فنی دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس بات پر ہمارے زمانہ کے تمام تہذیبی حلق ہیں کہ اشیاء کا پیرا ایک حاجت شدیہ وہ بن گئی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے تو رت اتنے بڑے پیمانے پر نہیں ہوتی تھی جس میں ایک سو سے کم کردوں، اور بوسہ دے خرچ ہوں اور بین الاقوامی تجارت میں بھی پہلے اتنی کمزرت نہیں تھی جتنی آج ہو گئی ہے۔ لہذا خطرات کی مقدار بھی بڑھ گئی ہے، اس واسطے کوئی ایسا طریقہ ہونا چاہئے کہ ایسے خطرات کو ایک ہی آدمی پر ڈالنے کے بجائے معاشرہ بحیثیت مجموعی اس کا تحمل کرے۔ پیرا کا جو نظام ہے یہ اگر ضرورتاً پر مشتمل ہے تو اس کے متبادل کوئی نظام ہونا چاہئے جس میں غریزہ اور قار بھی نہ ہو، یہ متعدد بھی حاصل ہو جائے اور حاجت بھی پوری ملے۔

اس کے لئے علماء مصر نے جو نظام تجویز کیا ہے وہ تائین قمارتی (Mutual Insurance) کی ہی ایک ترقی یافتہ شکل بنا دی گئی ہے جس کا نام تائین قمارتی (Mutual Insurance) ”شرکات کا فیل“ ہے۔

شرکات الکافل

اس نامین تصادفی کے نظام کی اساس مجموعہ ہے نہ کہ حصہ معارف، جس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ کچھ افراد نے ایک کمپنی قائم کر لی اور جو سرمایہ جمع ہوا، تجارت میں لگا دیا، پھر اور پیرہ دہروں کو دعوت دی کہ آپ بھی آکر اس میں پیسے لگائیں، انہوں نے پرہیم کے جو پیسے دیئے وہ بھی نفع بخش تجارت میں لگا دیئے گئے اور ساتھ ایک فنڈ بنادیا گیا جس کے پیسے تجارت میں لگے ہوئے ہیں اور یہ طے کیا گیا کہ یہ فنڈ اسی کام کے لئے مخصوص رہے گا کہ جب کسی کو کوئی حادثہ پیش آئے تو اس فنڈ سے اس کی امداد کی جائے گی۔ امداد کرنے کے بعد اگر کچھ پیسے بچ گئے جو اس فنڈ کا نفع ہے تو وہ ان پیرہ دہروں پر ہی تقسیم کر دیتے ہیں۔ تو بجائے اس کے کہ نفع نکلیں اور جا کر دوسرا آدمی اس کا مالک بنے، محافل شرعی کی کمپنیاں عوام ہی کے اندر یہ تقسیم کرتی ہیں۔ اس کو نظام کافل کہتے ہیں اور اس بنیاد پر مشرق وسطیٰ خاص طور پر دہلی، بحرین اور تیونس وغیرہ میں کئی پیرہ کمپنیاں قائم ہوئی ہیں۔ جہاں یہ ”شرکات الکافل الاسلامیہ“ کہلاتی ہیں۔ البتہ فقہی اعتبار سے اس کا صحیح طریقہ یہ ہونا چاہئے کہ ”کافل فنڈ“ کو وقف کیا جائے۔



بینیولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس

یہ مسئلہ زیر بحث یہ تھا کہ بینیولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس کی جو تیس صورتیں مذکور ہیں ان میں سے کون سی ایسی جاتی ہیں جو مباح کے تحت میں شامل ہیں یا نہیں؟ اور ان کے حقدار تمام درجہ ہیں یا نہیں۔ اس مسئلے پر بنیاب انجمن مولانا محمد تقی مدنی صاحب مدظلہم نے تفصیلی فیصلہ تحریر فرمایا جو ذیل میں پیش خدمت ہے۔

بِإِنْشَائِهِمْ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ تَقِيَّتُكُمْ لَكُمْ لِمُؤْمِنِينَ

بینیوولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس

کے تحت ملنے والی رقم میراث کا حصہ نہیں

فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے مورخہ ۶ جولائی ۱۹۸۳ء کو آئین پاکستان کی دفعہ ۲۸۳ ویں کے تحت خود اپنی تحریر پر (SOU MOTU) مختلف رائج الوت قوانین کا جائزہ دیتے ہوئے ”دی بینوولنٹ فنڈ اینڈ گروپ انشورنس ایکٹ ۱۹۶۹ء“ (جسے آئندہ اس فیصلے میں ”ایکٹ“ کہا جائے گا) کی دفعہ ۲۸۳ (۵) کو قرآن و سنت کے مطابق قرار دیا تھا۔ وفاقی حکومت پاکستان نے اس فیصلے کے خلاف اس عدالت میں اپیل دائر کی، اور پرنسپل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے اس فیصلے کے دلائل قرآن و سنت کی روشنی میں بیان نہیں کیے تھے، اس لئے اس عدالت نے یہ مقدمہ فیڈرل شریعت کورٹ کو دوبارہ ورمیاض کر دیا کہ وہ قرآن و سنت کے دلائل کی روشنی میں اس مسئلہ کا جائزہ لے اور دلائل کے ساتھ دوبارہ فیصلہ دے۔ چنانچہ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اس مسئلے پر دوبارہ غور کر کے مورخہ ۱۰-۱۹۸۸ء کو یہ فیصلہ در کیا کہ ایکٹ کی دفعہ ۲۸۳ (۵) کو الٹہ قرآن و سنت کے احکام سے متصادم ہے۔ اور اپنے اس فیصلے کے دلائل بھی فیصلے میں تصدیق کیے۔ اب وفاقی حکومت پاکستان نے اس فیصلے کے خلاف یہ اپیل دائر کی ہے۔

اس مقدمہ میں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اسیٹ کے ذریعے سرکاری ملازمین کی بہبود کے لئے مستقل فنڈ قائم کیے گئے ہیں، جن میں سے ایک کا نام ”بینوولنٹ فنڈ“ اور دوسرے کا نام ”گروپ انشورنس“ ہے۔ ان دونوں فنڈز کے لئے سرکاری ملازمین کی تحواہوں سے ہر ماہ کچھ رقم کٹائی جاتی ہے اور متعلقہ ملازم اگر ملازمت کے دوران انتقال کر جائے تو اس کی فیملی کو بینوولنٹ فنڈ سے ماہانہ عطیہ جاری کیا جاتا ہے اور گروپ انشورنس کے تحت فیملی کو یکمشت رقم دی جاتی ہے۔ دونوں قسم کی رقموں کی مقدار وغیرہ کی تفصیلات ایکٹ اور اس کے تحت بنائے جانے والے رولز میں ملے گی ہیں۔

انتقال کرنے والے ملازم کی جو فیملی بینوولنٹ فنڈ یا گروپ انشورنس سے عطیات وصول

کرنے کی تھرا ہے، اس کی تعریف ایکٹ کی دفعہ ۵ (۵) میں اس طرح کی گئی ہے:

"(5) "family means

(a) in the case of a male employee, the wife or wives, and in the case of a female employee, the husband of the employee, and

(b) the legitimate children, parents, minor brothers, unmarried, divorced or widowed sisters of the employee residing with and wholly dependent upon him."

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ رئیس مرحوم ملازم کی بیوی، ماوراء اگر ملازم خاتون ہو تو اس کے شوہر کے علاوہ اس کی اپنی اولاد، والدین، نابالغ بھائیوں، خیر شادی شدہ، مطلقہ یا بیوہ بہنوں کو دی جائے گی جو اس کی کفالت میں رہتے ہوں اور مکمل طور پر اس کے ذریعہ کفالت ہوں۔ ناقابل فیڈرل شریعت کورٹ کا موقف یہ ہے کہ فیملی کی یہ تعریف اسلامی احکام اور اہل سنت سے متصادم ہے۔ فیڈرل شریعت کورٹ کے خیال میں یہ ترک یا بدعت کی طرح مرحوم ملازم کے ورثہ کو اس کے خلیفہ قانون کے مطابق اور احکام وراثت کی پوری پابندی کے ساتھ ملنی چاہئے، بحالت موجودہ اس قانون کے تحت بعض ایسے افراد کو یہ رقم مل جاتی ہے جو مرحوم کے وارث نہیں ہیں، مثلاً اولاد کی موجودگی میں بھلی، بہن، ماوراء بعض مرتبہ ایسے افراد اس رقم سے محروم رہتے ہیں جو اس کے شرعی وارث تھے، مثلاً وہ والدین جو مرحوم کے ساتھ نہ رہتے ہوں اور اس کے ذریعہ کفالت نہ ہوں، لہذا فیڈرل شریعت کورٹ نے فیملی کی اس تعریف کو قرآن و سنت کے احکام کے خلاف قرار دے کر اسے ختم کر دیا ہے کہ اس تعریف میں ایسی ترمیم کی جائے، جس میں صرف درجہ داخل ہوں اور جو رشتہ دار وارث نہیں ہیں، وہ خارج ہو جائیں۔

دوسری طرف اوکلی کنستہ و وفاقی حکومت پاکستان کا موقف یہ ہے کہ خزانہ وفاق فیڈرل گروپ انشورنس کے تحت دی جانے والی رقمیں نہ تو مرحوم کا ترکہ ہیں، جسے لازماً اس کے ورثہ پر تقسیم کیا جائے اور نہ اسے وصیت کہا جاسکتا ہے، جس کے مستحق درجہ ہوتے ہیں، بلکہ یہ ایک عطیہ ہے جو کسی شخص کے انتقال کے بعد اس شخص سے اس کے ذریعہ کفالت افراد کی آمد کے لئے دیا جاتا ہے اور عطیہ دینے والے کو یہ حق ہے کہ وہ جس کو چاہے عطیہ دے، اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ عطیہ دیتے میں وراثت کے اصولوں کی لازماً پابندی کرے، لہذا فیملی کی جو تعریف ایکٹ میں کی گئی ہے وہ قرآن و سنت کے احکام سے متصادم نہیں ہے۔

ہم نے اس مسئلے میں وفاقی حکومت کے فاضل اکیمل کی مدد سے فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے کا جائزہ لیا اور مختلف معاملات پر تفصیل سے غور کیا، زیر بحث سوال صرف یہ ہے کہ جینو وراثت فنڈ اور گروپ انشورنس سے ملے والی رقم وفات یافتہ ملازم کا ترکہ شمار ہوں گی یا نہیں؟ کیونکہ اگر اس کو ترکہ شمار کیا جائے تو فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا فیصلہ درست ہے اور اس صورت میں اس کی تقسیم وفات یافتہ ملازم کے وارثوں پر ہی ہونی چاہئے، لیکن اگر یہ ترکہ نہ ہو، بلکہ اس کو فنڈ کی طرف سے ایک عطیہ تصور کیا جائے، تو وفاقی حکومت کا موقف درست ہوگا اور اکیمل میں دبی ہوئی "اکیمل" کی تعریف کو قرآن و سنت کے خلاف نہیں کہا جائے گا۔

اس سوال کا حتمی جواب تلاش کرنے کے لئے پہلے تو یہ آئین ہوگا کہ مرنے والے کا قابل وراثت ترکہ کیا ہوتا ہے؟ پھر یہ تحقیق کرنی ہوگی کہ جینو وراثت فنڈ اور گروپ انشورنس سے ملے والی رقمیں اس ترکہ میں داخل ہیں انہیں؟

اس بارے میں اصل رہنمائی قرآن کریم کی اس آیت سے ملتی ہے

تَرَكُوْا مَا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُونَ وَلِلْمَرْءِ مَا تَرَكَ

ترجمہ "مردوں کے لئے ہے جس کا حصہ اس چچ میں سے جس کو ماں اور باپ اور بہت زیادہ ایک کے قربات دار چھوڑ جائیں اور عورتوں کے لئے حصہ اس چچ میں جس کو ماں باپ اور بہت زیادہ ایک کے قربات دار چھوڑ جائیں، اور خود وہ چچ نکلیں ہو یا لیس، حصہ قطعی طور پر مقرر ہے۔" (۱)

اس آیت میں قابل وراثت چیزوں کے لئے لفظ "تَرَكَ" (جو چھوڑنے والے نے چھوڑا) کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، اور بعینہً یہی الفاظ سورہ نساء کی ان آیات میں استعمال کیے گئے ہیں، جہاں مختلف وارثوں کے لئے مختلف حصوں کا تعین کیا گیا ہے، اس میں چھوڑنے کا لفظ بذات خود اس بات کی وضاحت کر رہا ہے کہ قابل وراثت وہ مال یا مالی حق ہے جو موت کے وقت مرنے والے کی ملکیت میں رہا ہو، کیونکہ اگر وہ اس کی ملکیت میں نہ ہو تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اسے چھوڑ کر گیا۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلْيُورَثْ

"جو شخص کوئی مال چھوڑ کر لیتا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے۔" (۲)

المشترى ويشمل حقوق الملكية، كحق التصرف والتحويل والتملك،
مكافئة لثمنها من المبت. (١١)

”تو کہی کہ تعریف میں جس مال کا ذکر ہے، اس میں جائیداد موقوف اور غیر موقوف اور وہ واجب الاداء، رقوم شامل ہیں جو مرنے والے کے لئے کسی دوسرے کے ذمہ لازم ہوں، وغیرہ وصیت جو مرنے کو وصول کرنی ہو، خواہ وہ قتل خطا سے واجب ہو لی ہو یا قتل عمد سے صبح کر کے، یا ادویہ کی طرف سے قصاص کی معافی کے بعد، اسی طرح اس مال میں سارے مالی حقوق بھی شامل ہیں، مثلاً اگر میت کے پاس کوئی چیز رہن رکھی ہوئی تھی، اور اسے اپنے قرضے کی وصولی تک اس رہن پر قبضہ رکھنے کا حق تھا، تو یہ حق بھی ورثہ کی طرف منتقل ہوگا، یا اگر مرنے والے نے کوئی چیز بیچی تھی لیکن خریدار سے قیمت وصول کرنے کے لئے اس چیز پر اپنا قبضہ برقرار رکھا تھا، تو قبضہ کا یہ حق بھی قابل وراثت ہے، اسی طرح کسی حق کے استعمال کے حقوق، مثلاً حق آپاشی، کسی مالی سے پانی بہانے کا حق، یا کسی راستے پر پلنے کا حق، یہ بھی ترکے میں شامل ہیں، اور یہ سب حقوق مرنے والے سے اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہوں گے۔“

خلاصہ یہ کہ قرآن و سنت کے ارشادات اور فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی مرد نے والے کے قاتل وراثت کر کے میں بیوی اہیت اس بات کو ہے کہ وہ اپنا کوئی ایسا مال ہو جو مردے وقت اس کی ملکیت میں تھا، یا مرحوم کا کوئی ایسا مالی حق ہو جو اس کی زندگی میں واجب الادا ہو گیا ہو، اور وہ اپنی زندگی میں کسی وقت اس کا لازمی طور پر مطالبہ کر سکتا ہو، اگر کوئی چیز مردے وقت مردے والے کی ملکیت میں نہیں ہے، یا دوسرے کے ذمہ اس کا یہ لازمی حق نہیں ہے جس کا وہ اپنی زندگی میں لازمی طور پر مطالبہ کر سکتا ہو تو اس کو ترکے میں شریک نہیں کیا جاسکتا۔

ترکے کی اس حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے ہمیں جین وائٹ فلڈ اور گروپ انشورنس کا جائزہ لینا ہوگا۔ ایکٹ کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد ان دونوں فلڈز کے بارے میں مندرجہ ذیل امور واضح ہوتے ہیں جن کی روشنی میں زیر بحث مسئلے کا تصدیق کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ بینوولٹ فنڈ کے لئے ہر سرکاری ملازم کی تنخواہ کا ایک فیصد یا ۲۹ روپے ماہانہ (مگر سے جو کمتر ہو) لازمی طور پر ملازم سے وصول کیا جاتا ہے اور ممکنہ حد تک اسے تنخواہ ہی سے کاٹ لیا جاتا ہے

اور اس کو بیعہ انت فسخہ میں جمع کر دیا جاتا ہے، اس رقم کو جو ملازم سے وصول کی جاتی ہے، چھوٹے (Subscription) کا نام دیا گیا ہے۔^(۱)

۲۔ اس فسخہ کے انتظام کے لئے ایک بورڈ آف ٹرسٹیز (جسے آئندہ اس فیصلے میں بورڈ کہا جائے گا) تشکیل دیا گیا ہے، جس کا چیئرمین شخصیت ذرا بڑی کا ٹیکسٹری ہے اور باقی ارکان دفاتی حکومت کے نامزد کردہ ہیں۔^(۲)

۳۔ اس بورڈ کے بارے میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ یہ ایک باڈی کارپوریٹ ہے، جو ایک شخص قانونی (Legal Person) کے طور پر جائیداد، حقوق اور فرائض منقولہ کاموں کا مالک بن سکتا ہے، خراج و فروخت کر سکتا ہے اور مقدمات میں مدعی اور مدعا علیہ بن سکتا ہے۔^(۳)

۴۔ اگر کوئی ملازم اپنی مدت ملازمت کے دوران دوسری یا تیسری طرح پر اپنے فرائض انجام دینے سے بالکل معذور ہو جائے تو وہ اس سال تک، یا اپنی رہنمائی میں ضرورتوں تک (ان میں سے ہر پہلے) شیف و دل میں دی گئی شرح کے مطابق ماہانہ رقم بیعہ انت فسخہ سے وصول کرنے کا حق ہے۔ اس کو اجرت میں علیہ (Grant) سے تعبیر کیا گیا ہے۔^(۴)

۵۔ اگر کوئی ملازم اپنی مدت ملازمت کے دوران (یعنی رہنے پر) اپنے اپنے پہلے اور دوسرے کاموں کو پہنچنے سے پہلے انتقال کر جائے تو اس کی فیملی میں ان کے عہدہ پر ملنے والی رقم کا نصف پر یا باقی اس کو بھی اجرت میں علیہ (Grant) سے تعبیر کیا گیا ہے۔^(۵)

۶۔ ملازم کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنی فیملی کے افراد میں سے جس کا ذکر مقدمہ ۲ میں (۵) میں کیا گیا ہے، کسی فرد یا افراد کو اس رقم کی وصولی کے لئے نامزد کر دے اور اگر وہ چاہے تو ایک یا زیادہ افراد نامزد کرنے کی صورت میں ان کو دینے جانے والے حصوں کا تعین بھی کر سکتا ہے۔^(۶)

۷۔ جہاں ملازم نے اپنی فیملی کے فرد یا افراد کو اس طرح نامزد کیا ہو، وہاں بیعہ انت فسخہ کی گرانٹ کی وصولی کے لئے فیملی کے کسی بھی فرد یا افراد کو حکومت بورڈ آف ٹرسٹیز کی طرف سے مقرر کیا جاسکتا ہے۔ ہر ایک اس بات کا اطمینان کرے کہ وہ دی ہوئی گرانٹ فیملی کے تمام ارکان سے فسخہ اور فائدہ کے لئے انصاف کے ساتھ استعمال ہوگی۔^(۷)

۸۔ اگر کسی ملازم نے اپنی غفلت اور لاپرواہی سے اپنی تنخواہ کا متعین حصہ کٹوا کر فنڈ میں جمع

(۱) دیکھئے مقدمہ ۱، شیٹ ۱۔ (۲) اجرت کی دفعہ ۳۔ (۳) دیکھئے ایڈن۔ ۱۔

(۴) دیکھئے مقدمہ ۱۳، شیٹ ۱۔ (۵) مقدمہ ۱۳، لی۔ (۶) مقدمہ ۱۳، لی۔

(۷) مقدمہ ۱۳، شیٹ ۲۔

کیا ہو تب بھی دفعہ ۱۳ کے تحت ملے والی گرانٹ کا استحقاق منت نہیں ہوتا، بلکہ معذور ہونے کی صورت میں وہ خود اور دوران ملازمت انتقال کی صورت میں اس کی فیملی کو گرانٹ وصول کر سکتی ہے جو دفعہ ۱۳ میں بیان کی گئی ہے۔ البتہ اس گرانٹ سے اتنی رقم مل جائیگی ہے جتنی اس نے چندہ کے طور پر ادا نہیں کی۔ (۱)

میتوں کی خدمت کے ذریعہ ہلال تعلیمات کو مد نظر رکھتے ہوئے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ملازم کے انتقال کی صورت میں اس کی فیملی کو ملنے والی گرانٹ نہ تو ایسے مل کی تعریف میں آتی ہے جو مرتے وقت ملازم کی طبیعت ہو، اور نہ یہ کوئی ایسا ملحق حق ہے، جو فقہائے زہد لازماً ملازم کی حیات میں واجب الوجود ہو۔ کیونکہ اگر ملازم زندہ رہتا تو دفعہ ۱۳ (۱) کی زمرے میں صرف اس وقت وہ اس گرانٹ کا حقدار ہوتا جب وہ رہنما ہونے سے پہلے اپنی جسمانی یا ذہنی معذوری کے سبب ملازمت سے درخواست کر دیا گیا ہوتا، یا ایک دفعہ ۱۳ کو مجموعی طور پر پڑھنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر باغرض کوئی ملازم اپنی رہنمائی منصب کی عمر کو پہنچ کر رہتا ہو اور وہ اس فنڈ سے کسی بھی صورت میں کوئی حقدار وصول نہیں کر سکتا اور نہ اس کے انتقال کی صورت میں اس کی فیملی کو کوئی گرانٹ مل سکتی ہے اسی سے یہ بات واضح ہے کہ یہ گرانٹ ملازم کا کوئی ایسا ملحق نہیں ہے کہ فقہائے زہد قرض کی طرح لازمی طور پر واجب الوجود ہو بلکہ اس لحاظ سے اس کو ملازم کا ترکہ نہیں سمجھیں۔

ایک نئے مذکورہ بالا احکام اور اس سے مجموعی احوال کے مد نظر رنجے ہوئے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ درحقیقت یہ ایک مستقل فنڈ قائم کیا گیا ہے جس کا مقصد معذور ہو جانے والے ملازم یا دوران ملازمت انتقال کرنے والے ملازم کی فیملی کے ان افراد کی امداد ہے جو اس کے زیر کفالت تھے، اس فنڈ میں ملازمین کی تحفہ اہلوں سے کافی ہوئی رقم کے علاوہ مرنائی حکومت اور خود بخوار اداروں کی دی ہوئی گرانٹ اور پرائیویٹ افراد اور اداروں کے عطیات کے لئے بھی پیش روئی کی گئی ہے اور اس فنڈ و منافع بخش کاموں میں لگانے کی اجازت دی گئی ہے، جیسا کہ دفعہ ۱۱ کے احکام سے معلوم ہوتا ہے۔ لہذا یہ فنڈ ملازمین کی جسمانی یا اجتماعی طبیعت نہیں ہے اور نہ ملازم کو یہ حق ہے کہ وہ جب صورت میں اس فنڈ کا کوئی حصہ حاصل کرے، بلکہ ملازمین یا ان کی فیملیوں کو اس فنڈ سے رقم دینے کے لئے ہرگز خاص صورتیں جو بنا کر دی گئی ہیں اور ان رقموں کو نہ بھی "گرانٹ" یا عطیہ کا دیا گیا ہے ان تمام باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ گرانٹ کسی ملازم کی طبیعت یا اس کا ہر حال میں واجب الوصول حق نہیں ہے، بلکہ یہ یہ فنڈ سے ایک عطیہ ہے جو بعض صورتوں میں ملازم کو اور بعض صورتوں میں اس کی

فعلی کو سہیا کیا جاتا ہے۔

یہ درست ہے کہ اس فعل میں ہر ملازم کی تنخواہ کا کچھ حصہ شامل ہے لیکن محض اتنی بات سے فائدہ نہیں کہ ملازم کا ترک نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس دہی ہوئی رقم کی حیثیت ایسی ہے جیسے کسی شخص نے کسی بیورو فائدہ میں چندہ دیا ہو تو یہ بڑا ہوا چندہ اس کا ترک نہیں ہے، اب اگر یہ بیورو فائدہ کسی وقت خود چندہ دہندہ کی فیکٹری کو کوئی حصہ دینا چاہے تو وہ فعلی کے جس رکن کو چاہے، عطیہ دے سکتی ہے اور محض اس کے چندہ دینے کی وجہ سے اس پر یہ ملازم نہیں ہے کہ وہ اس کے تمام ورگہ میں یہ عطیہ وراثت کے اصول پر تقسیم کرے۔

یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ چند دفعہ فائدہ میں ملازم کا جو چندہ جمع کر لیا جاتا ہے، وہ رضا کارانہ نہیں بلکہ قانونی طور پر ایک جبری کنٹری ہے، لہذا اس کو کسی بیورو فائدہ میں اپنی مرضی سے چندہ دینے پر تیار نہیں کیا جاسکتا، لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ چندہ کے محض جبری ہونے سے مذکورہ صورت حال پر کوئی خاص اثر نہیں پڑے گا، یہ ایک مستقل مسئلہ ہے کہ ملازمین سے ایسا جبری چندہ وصول کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ لیکن یہ مسئلہ اس وقت اٹھ اٹھ کر نہیں آتا، اس پر کسی اور مناسب مقدمہ میں خود کیا جاسکتا ہے، لیکن محض کنٹری کے جبری ہونے کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ فائدہ سے جو رقم بعض صورتوں میں ملازم کو اور بعض صورتوں میں اس کی فیکٹری کو ملے والی ہے وہ ملازم کی ملکیت ہو گئی ہے، یا اس کا ہر حال میں واجب الوصول حق بن گیا ہے، کیونکہ مذکور شرعی اعتبار سے ملنے والی گرانٹ کو کاپی ہوئی تنخواہ کا معاوضہ کہہ سکتے ہیں اور نہ قانونی اعتبار سے یہ گرانٹ ہر حال میں ملازم کے لئے واجب الادا ہے بلکہ درحقیقت یہ گرانٹ تنخواہ کی کنٹری کے ساتھ مشروط بھی نہیں، جیسا کہ ایکٹ کی دفعہ ۱۲ شق (۳) کے حوالے سے مذکور کیا گیا کہ اگر کوئی شخص کسی غفلت کی وجہ سے کوئی کنٹری نہ کرے، جب بھی وہ یا اس کی فیکٹری مشروطہ صورتوں میں فائدہ سے گرانٹ وصول کرنے کی ہتھ دیر ہو جاتی ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ گرانٹ کا ملنا تنخواہ کی کنٹری کے ساتھ مشروط یا اس پر مشروط نہیں۔

اس پر ایک اٹکل یہ ہو سکتا ہے کہ اگر یہ کنٹری ملازم کی مرضی کے بغیر جبراً ہوتی ہے تو شرعی اعتبار سے اپنی زندگی میں اس بات کا احترام ہے کہ اس کی جتنی رقم جبراً کاپی گئی ہے، وہ واپس لے لے، لہذا کم از کم اس کی طرف سے کاپی ہوئی رقم کی حد تک اس کا حق فائدہ پر قائم ہو گیا ہے، اور کم از کم اتنی رقم اس کا ترک ہونی چاہئے، جو اس کے مرنے کے بعد اس کے تمام وارثوں پر تقسیم ہو، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ تنخواہ سے یہ کنٹری قانوناً جبری ہوتی ہے، لیکن اکثر و بیشتر ملازمین اس پر راضی ہوتے ہیں، چنانچہ اگر ملازم اس کنٹری پر راضی ہو جب تو اس رقم کا محض چندہ ہوتا ظاہر ہے، اور وہ فائدہ کے ذمہ اس کا

قرض نہیں ہوا، لیکن اگر کسی صورت میں کوئی ملازم اس کو قیام پر راضی نہ ہو تب بھی صورت حال اس لئے مختلف نہیں ہوگی کہ جب ملازم مت قبول کرتے وقت اس کے علم میں یہ بات ہے کہ نذرانہ میں معافی رقم لازماً کاٹ کر نقد میں جمع کی جائے گی اور اس کے بعد اس نے یہ ملازم مت قبول کی ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس نے اس کو قیام کو قبول کر لیا ہے، یا اتنی محرومی پر راضی ہو گیا ہے جو اس کو قیام کے بعد منتی ہو، جنہاں جبری کو قیام کی وجہ سے اس نقد کی مذکورہ بالا حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑا، یہ ایک چندہ تھا جو نقد کو دے دیا گیا اور دینے کے بعد وہ ملازم کی ملکیت سے خارج ہو گیا، اب اگر ملازم کی وفات کے بعد اس نقد سے کوئی گرانٹ جاری ہوتی ہے، تو یہ ایک عطیہ ہے، جو نقد کی طرف سے دیا جا رہا ہے اور عطیہ دینے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مرنے والے کے رشتہ داروں میں سے جس کو چاہے عطیہ دے، اس پر ایک کمیشنر مشن کی پابندی لازم نہیں، چندہ اگر اس نقد کی جانب سے گرانٹ کی وصولی کے لئے ٹیلی کے کچھ افراد کو متعین کر دیا گیا ہے تو اس سے شریعت کے احکام میراث کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔

اس نقد کو کوہد منت پر اوڈنٹ نقد پر بھی قیام نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس نذرانہ کا جو حصہ کاٹ کر جمع کیا جاتا ہے، وہ مسلسل ملازم کا حق رہتا ہے، جو ہر حال میں اس کو ملتا ہے اور جس کا مطالبہ وہ لازماً اپنی زندگی میں کر سکتا ہے، اس لئے اس میں شامل ہونے والی رقم اس کا لازمی مالی حق ہے، جو اس کے ترکے میں شامل ہے، اور اگر وہ اس کی وفات کے بعد ملے تو اس کا تمام درجہ میں تقسیم ہونا ضروری ہے، چنانچہ اس عدالت نے اپنے فیصلے امت الکبیب، تمام مسرت، یوحنا و فیروہ (پنی ذی ۱۹۷۷ء سپریم کورٹ ۱۹۸۵ء) میں ایک سو فیصد اختیار کیا ہے کہ پراڈنٹ نقد کی رقم تمام درجہ کا حق ہے، جبکہ بیروڈنٹ نقد کی صورت حال اس سے مختلف ہے، جیسا کہ اوپر تفصیل سے بیان کیا گیا۔

فاضل وفاقی شرعی عدالت نے بیروڈنٹ نقد سے ملنے والی رقم کو بیروڈنٹ پر قیام کرنے والے کو دینا ہے کہ جس طرح دیت کا مقصد کسی متحول کے ہمسائے گمان کو پہنچنے والے نقصان کی امداد ہوتا ہے اور اس کی رقم تمام درجہ میں میراث کے حصوں کے مطابق تقسیم ہوتی ہے، اسی طرح بیروڈنٹ نقد کے عطیات کا مقصد بھی ایک مرحوم ملازم کے ہمسائے گمان کی امداد اور ان کے نقصان کی امداد ہے، لہذا جس طرح دیت کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ متحول کے تمام درجہ میں میراث کے حصوں کے مطابق تقسیم کی جائے، اسی طرح بیروڈنٹ نقد کی رقم بھی تمام درجہ میں تقسیم ہونی ضروری ہے۔

لیکن فاضل وفاقی شرعی عدالت کی اس دلیل سے اتفاق کرنا مشکل ہے، اس لئے کہ دیت ایک بالکل مختلف چیز ہے، اس کی تقسیم درجہ میں اس بنیاد پر نہیں ہوتی کہ وہ متحول کا ترکہ ہے بلکہ اس

وجہ سے ہوتی ہے کہ "دیت" اور "حقیقت" "قصاص" کا بدلہ ہے اور قصاص لینے کا حق چونکہ درجہ کو ہوتا ہے، اس لئے اس کا قائم مقام یعنی دیت بھی درجہ ہی کا حق ہو جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین شافعی لکھتے ہیں:

"واللهبة كل حلف له وله نائب معلوم امر."

"دیت دراصل قصاص کے قائم مقام کی طرح ہے اسی لئے یہ اسی وقت واجب

ہوتی ہے جب کسی وجہ سے قصاص واجب نہ ہو سکے مثلاً قتل معلوم ہو۔" (۱)

اس کے علاوہ دیت ایک شرعی حق ہے، جس کی ادائیگی شرعاً لازم ہے اور جس کے بارے میں صریح احادیث نے یہ قیمن کر دیا ہے کہ یہ رقم مقتول کے درجہ کو دی جائے گی (۲) اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہے کہ جب بھی کوئی شخص کسی مرموم کے پسماندگان کی ایسی امداد کرے چاہے جو شرعاً اس پر واجب نہ ہو تو وہ امداد کی رقم ضرور مرموم کے تمام ورثاء میں میراث کے قاعدے سے تقسیم کرے۔ اور حکومت یا کوئی ادارہ اپنے ملازمین کے اہل خانہ کی امداد کے لئے کوئی ایسا قانون یا قاعدہ بنائے کہ ان کے مرنے کے بعد صرف ان کے جی بی بیوں کو کوئی امداد دی جائے تو اس کو دیت پر قیاس کر کے یہ فیصلہ کہا جا سکتا کہ دیت کی طرح یہ امداد کی رقم بھی تمام ورثاء میں تقسیم ہونی ضروری ہے۔ خود فاضل فیضانِ شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے مزارعہ امین بنام حکومت پاکستان (پی ایل ڈی ۱۹۸۶ء ایف ایس سی ۱۳۳) میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ اگر کسی تجربہ (Employer) کی طرف سے اپنے کسی ملازم کے مرنے کے بعد اس کے اہل خانہ کی امداد یا ان کے نقصان کی تسانی کے لئے کوئی رقم دی جائے تو خواہ وہ مرموم کی خدمات کے پیش نظر دی گئی ہو، لیکن وہ ایک عہدہ ہوتی ہے اور قابلِ مراثت نہیں ہوتی، اس بنیاد پر وہ فیملی ممبران اور ذبحہ کرکچوینی جو ایک ملازم کے اہل خانہ کو اس کی وفات کے بعد دی جاتی ہے اس کو محض ایک عہدہ قرار دیا گیا اور اسے میراث کی طرح قابلِ تقسیم قرار نہیں دیا گیا۔ فاضل وفاقی شریعہ عدالت کے فیصلے میں یہ وضاحت بھی کی گئی ہے کہ جو کرکچوینی ملازم کی زندگی ہی میں شہداء ملازمت کے وقت اس کا حق بن جاتی ہے، جس کا وہ اپنی زندگی میں اس کا مطالبہ کر سکتا ہے وہ مرموم کا ترکہ شمار ہوگی اور میراث کی طرح تقسیم کی جائے گی، جیسا کہ پی ایل ڈی ۱۹۸۹ء اور ۳۳ میں بھی یہی موقف اختیار کیا گیا ہے میں وہ ذبحہ کرکچوینی جو زندگی میں ملازم کا ایسا حق نہیں تھی جس کا وہ ملازم کا مطالبہ کر سکے وہ ایک عہدہ ہے اور ملازم کا ترکہ نہیں ہے لہذا اسے والے کو حق ہے کہ مرموم کی فیملی میں

(۱) دلائل و دعوہ ج ۵ ص ۳۰۶۔

(۲) حاشیہ پر کتبہ اہل مال، ج ۱ ص ۹۵، حدیث نمبر ۴۰۰۴، ص ۱۳۳، حدیث نمبر ۴۰۰۶۔

سے جس کو چاہے دے۔ حاصل وفاقی شرعی عدالت کا یہ موقف ہمارے نزدیک درست ہے اور اگر بکری کی طرح چٹن میں بھی کچھ فرق کرنا ہوگا۔ جو چٹن ملازم کی زندگی میں واجب الادا ہو اور جس کا وہ لازماً مطالعہ کر سکے وہ ملازم کا ترکہ شمار ہوگا اور تمام درجہ میں تقسیم ہوگا، لیکن وہ کبھی چٹن جو ملازم کی زندگی میں واجب الادا نہیں تھی، بلکہ اس کے مرنے کے بعد اس کی پہلی کے لئے واجب الادا ہو تو وہ مرحوم کا ترکہ شمار نہیں ہوگی اور تمام وارثوں میں تقسیم ہونے کے بجائے صرف وہی لوگ اس کے حقدار ہوں گے جن کو یہ طریقہ دیا گیا۔

جہاں تک گروپ انشورنس کا تعلق ہے میراث کے معاملے میں اس میں اور جیوڈنٹ فنڈ میں کوئی فرق نہیں۔ جیوڈنٹ فنڈ کی طرح گروپ انشورنس میں بھی کچھ رقم ملازم کی تنخواہ سے کاٹ کر گروپ انشورنس فنڈ میں جمع کی جاتی ہے، جو اسی پورڈ آف ٹریشور کی تحویل میں ہوتا ہے جس کا ذکر ایکٹ کی دفعہ نمبر ۴ میں ہے اور جیوڈنٹ فنڈ کی طرح یہاں بھی اگر کوئی ملازم اپنی تنخواہ سے یہ رقم کس جہ سے نہ کٹا سکا تو جب بھی اس کی پہلی گروپ انشورنس کی رقم لینے کی حقدار ہوتی ہے، البتہ چنانچہ یکم ملازم کے ذمہ واجب الادا ہو گیا، وہ گروپ انشورنس کی رقم سے کاٹ لیا جائے گا، جیسا کہ ایکٹ کی دفعہ نمبر ۱۸ شی (۳) میں اس کی ہدایت ہے۔ اس کا لالہ سے جیوڈنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس میں میراث کے نقطہ نظر سے کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ بلکہ عملی اعتبار سے دونوں کے دو مہمان ایک فرق تو یہ ہے کہ اگر ملازم اپنی ریٹائرمنٹ کی عمر تک پہنچنے کے بعد ریٹائر ہو تو اس کے بعد جیوڈنٹ فنڈ سے اس کو یا اس کی پہلی کو کچھ نہیں ملتا، جبکہ گروپ انشورنس کی رقم ایکٹ کی دفعہ ۱۱ کے تحت اس کے انتقال کے بعد اس کی پہلی کو ہر حال میں ملتی ہے خواہ مدت ملازمت کے دوران اس کا انتقال ہوا ہو یا ریٹائر ہونے کے بعد اور دوسرا فرق یہ ہے کہ جیوڈنٹ فنڈ کی رقم پہلی کو ایک مخصوص مدت تک ملانہ دی جاتی ہے اور گروپ انشورنس کی رقم ایک مدت دی جاتی ہے لیکن اس فرق کے باوجود یہ بات واضح ہے کہ یہ کوئی ایسی رقم نہیں ہے جس کا ملازم اپنی زندگی میں حقدار ہو گیا ہو، اور اسے اپنی زندگی میں وصول کر سکتا ہو، بلکہ یہ رقم بھی اس کے مرنے کے بعد فنڈ کی طرف سے اس کے اولیٰ خانہ کے لئے ایک ادائیگی علیہ ہے، اس کو ملازم کا ترکہ نہیں کہا جاسکتا، چنانچہ جن لوگوں کو یہ رقم دی جا رہی ہے، ان کا تعلق میراث کے احکام کے مطابق ہونا ضروری نہیں۔

یہاں یہ واضح رہے کہ اس وقت یہ مسئلہ ہمارے پیش نظر نہیں ہے کہ گروپ انشورنس سے متعلق جو طریقہ کار اس ایکٹ میں درج کیا گیا ہے، وہ کس حد تک شریعت کے مطابق ہے؟ یہ مسئلہ چونکہ زیر نظر مقدمہ کے موضوع سے خارج ہے، اس لئے اس وقت اس پر بحث نہیں کی جا رہی ہے،

لیکن یہ بات بہر صورت واضح ہے کہ جو رقم اس فنڈ کے تحت چلی کے ارکان کو دی جا رہی ہے وہ نہ تو میت کا ترکہ ہے اور نہ اس کی دہت ہے بلکہ فنڈ کی طرف سے ایک عطیہ یا گرانٹ ہے، چنانچہ اس کا میراث کی طرح تقسیم ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس پوری بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک نئی دفعہ نمبر و مشق (۵) میں ”چلی“ کی جو تعریف کی گئی ہے وہ مذکور بالا وجوہ کی بناء پر قرآن و سنت کے احکام کے خلاف نہیں ہے، لہذا ہم اس مسئلے کو منظور کرتے ہوئے فیذول شریعت کونسل کے فیصلے کو برخواست کرتے ہیں۔

ڈاکٹر نسیم حسن شاہ

شیخ الرحمن

عبدالقدیر چوہدری

پروفیسر کرم شاہ

۱۸/۲/۱۹۹۱ء

راولپنڈی



فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین

فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَتَحْتِ نَفْثِ الْمُنَافِقِينَ.

۱۔ محمد تقی مصباحی حج: میں نے برادر کرامی جناب: مجلس شہید حسن شاد صاحب کے مجوزہ فیصلے سے استفادہ کیا، ان مقدمات میں جو امور تعہد طلب ہیں، وہ انہوں نے بڑی خوبی اور تفصیل کے ساتھ بیان فرمائے ہیں، اس لئے ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں، البتہ چونکہ زیر بحث مسئلہ سے متعلق میں نے مختلف رائے قائم کی ہے، اس لئے اپنی وہ رائے اس کے دلائل کے ساتھ یہاں ذکر کرنا چاہتا ہوں۔

۲۔ زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ سرکاری ملازمین کے رائج الوقت عام قوانین کے تحت تمام ملازمین کے ریٹائرمنٹ کے لئے ان کی عمر کی ایک حد مقرر کی گئی ہے، جس سے پہلے ان کو ریٹائرمنٹ کی جا سکتی ہے، لیکن جو قوانین ہمارے سامنے زیر بحث ہیں، ان میں ملازمین کی ذمہ داریاں اس عام اصول سے الگ کر لی گئی ہیں، اور ان کے بارے میں چارے دیئے گئے ہیں کہ انہیں ریٹائرمنٹ کی عام عمر تک پہنچنے سے پہلے یہ حلقہ ذمہ دار افراد "مفلو عامہ" کے تحت جب جاؤں ریٹائر کر سکتے ہیں۔ یہ دو کیمپوں میں مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ایلیمنٹل ٹیکر فرمی: اس سے اوپر کے عمر کے سرکاری ملازمین۔

(۲) وہ سرکاری ملازمین جو انیٹا مدت ملازمت ۲۵ یا ۳۰ سال یا پورے کر چکے ہیں۔

دفاعی شرعی عدالت نے ان قوانین کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا ہے، جو سرکاری ملازمین کی ان دو کیمپوں کے ساتھ امتیازی سلوک، مدارکہ کر متعلقہ ذمہ داروں کو اس بات کا موقع فراہم کرتے ہیں کہ وہ جس کو چاہیں ریٹائرمنٹ کی اصل عمر آنے سے پہلے ہی "مفلو عامہ" کی آڑ لے کر ریٹائر کر دیں، اور اسے نہ اس عمل کی وجہ پتلی جائے اور نہ اپنی صفائی کا موقع دیا جائے۔

۳۔ اس مسئلے پر غور کرنے سے پہلے یہ بات واضح دینی چاہئے کہ دفاعی شرعی عدالت اور عدالت چھوڑا کی یہ شریعت لایلیٹ شیخ کسی قانون کو نامناسب اور رائے عامہ یا عرف عام کے خلاف یا دستور میں دیکھے ہوئے جہادی حقوق کے صفائی ہونے کی بنا پر کاحکم قرار دینے کی مجاز نہیں ہے، وہ صرف اس

وقت کسی قانون کو کاغذ پر درج کرتے ہیں۔ جب کوئی قانون اس کی نظر میں قرآن و سنت سے متصادم ہو۔

۴۔ اس سلسلے میں قرآن و سنت کی تشریح کرتے ہوئے اہل علم و اوقاف اور فقہاء کرام کی کتاب سے اس حد تک استفادہ کیا جاسکتا ہے، اس موضوع پر ہم اس سے قبل دفاتر پاکستان اسلام آباد پاکستان شریعت اکیڈمی نمبر ۳-۵-۱۹۸۲ (۱) کے مقدمہ میں ایک مفصل فیصلہ سے آگے نہیں چلے ہیں، جس میں قرآن و سنت کی تشریح و تفسیر کا طریقہ کار اور اس سلسلے میں قیاس اور استنباط کی حدود بھی متعین کر دی گئی ہیں لہذا اس مقدمہ میں اس مسئلے کو از سر نو اٹھانے کی ضرورت نہیں، البتہ اتنی بات واضح ہے کہ دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ کے تحت یہ عدالت کسی قانون کو صرف قرآن و سنت سے متصادم ہونے کی بناء پر کاغذ پر قرار دے سکتی ہے۔

۵۔ جب اس نقطہ نظر سے زیر بحث قوانین پر غور کیا جائے، تو یہ قوانین قرآن و سنت کے کسی اور شرائط ان کی کسی تعلیم یا اصول سے متصادم نظر نہیں آتے۔

۶۔ درحقیقت سرکاری ملازمین کے قوانین کا تعلق مجموعی طور پر نظام حکومت سے ہے، اور نظام حکومت کے بارے میں قرآن و سنت اور فقہ اسلامی نے کچھ بنیادی اصول ضرور متعین کیے ہیں، لیکن نظام حکومت کی جزوی تفصیلات کو خود متعین کرنے کے بجائے انہیں ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑ دیا ہے کہ ان بنیادی اصولوں کے دائرے میں رچے ہوئے یہ تفصیلات اپنے زمانے اور اپنے خطے کے حالات کے مطابق خود طے کر لیں، یہ تفصیلات جب تک ان بنیادی اصولوں میں سے کسی اصول سے نہ ٹھکراتی ہوں قرآن و سنت سے متصادم نہیں مانتے ہیں۔

۷۔ سرکاری ملازمین کا قہرہ مہاجیر اور آجر (Employer and Employee) کے قواعد کے تحت لیا جائے گا، یا ان کی ملازمتوں کو قانونی تحفظ مہیا کیا جائے گا؟ یہ مسئلہ بھی ایسا ہی ہے کہ اس کے بارے میں اسلام نے ہمیشہ کے لئے کوئی ایک طریق کار متعین کرنے کے بجائے اسے ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ اپنے اپنے دور کی مصلحتوں کو دیکھتے ہوئے جو طریق کار اختیار کرنا چاہیں، اسلام اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں بناتا۔

۸۔ ملازمت کا قہرہ یہ ہے کہ ملازمت، ملازم اور غلام اور غلامہ کے بارے میں آجر (Employer) اور اجیر (Employee) کے درمیان جو شرائط بھی طے ہو جائیں فریقین پر ان کی پابندی لازم ہوتی ہے۔ آجر (Employer) کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ وہ مختلف افراد سے مختلف شرائط (Terms and Conditions) طے کرے، اور جب تک یہ شرائط باہمی

رضامندی سے طے ہوئی ہوں، اور ان میں بذات خود کوئی ناجائز بات شامل نہ ہو، وہ فریقین کے لئے قابل پابندی سمجھی جاتی ہیں، اور ان شرائط کے مطابق کسی کارروائی کو ناجائز نہیں کہا جاسکتا۔

۹۔ چنانچہ فریقین کو اختیار ہے کہ وہ ملازمت کے لئے جو مدت چاہیں مقرر کر لیں، اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کو ایک سال کے لئے ملازم رکھا ہے، اور یہ بات ابتدا میں سے معاہدہ میں طے ہے تو ایک سال کی مدت ختم ہونے پر وہ اسے ملازمت سے معذور کر سکتا ہے، اگر ملازمت کی مدت ۱۰ سال طے ہوئی ہو، تو اس مدت کے اختتام پر معذور ہو سکتی ہے، اور اس معذورگی کے لئے کوئی وجہ بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔ نئی کریمولوجی کا ارشاد ہے

"المسعود عسی مسروطہہ الا نسرطہ حرم حلالہ او اصل حرطہ"

ترجمہ: "مسلمان اپنی طے کی ہوئی شرائط کے پابند ہیں، سوائے اس شرط کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دے۔" (۱۱)

چنانچہ فقہاء کرام نے بھی اسی اصول پر یہ حکم بیان فرمایا ہے کہ ملازمت کے آغاز میں فریقین کے درمیان جتنی مدت مقرر ہوئی ہو، اس کے ختم ہونے پر اجارہ ختم ہو جاتا ہے، یہ بات فقہاء کے یہاں مسلم ہے، مثال کے طور پر طحاوی کا سانی "اجارہ" ختم ہونے کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں

"وممّا انعقد، ائحدہ الا لئحد، لا فائدت فی عبہ بنہر عد وعود
لعبدہ ففسخ الاجارۃ بالنہد الحنفیہ"

"ان اسباب میں سے ایک سبب مدت ختم ہو جانا ہے، الا یہ کہ کوئی مجبوری ہو، اس لئے کہ جو چیز کسی حد تک کے لئے ثابت ہو، وہ اسی حد کے آنے پر ختم ہوتی ہے، لہذا اجارہ بھی طے شدہ مدت کے ختم ہونے پر ختم ہو جائے گا۔" (۱۲)

۱۰۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ کسی آجر (Employer) نے اگر ایک اجیر (Employee) کے ساتھ ملازمت کی ایک مدت مقرر کی ہے، تو دوسرے ملازم کے ساتھ بھی وہی مدت مقرر کرے، چنانچہ آج کی صوابدہ کے مطابق ملازمت کی مدتیں اشخاص کے اختلاف سے مختلف بھی ہو سکتی ہیں اور آجر اس اختلاف کی کوئی وجہ بیان کرنے کا بھی پابند نہیں ہے۔

۱۱۔ یہ ہے ملازمت اور اجارہ کا عام اصول اور قرآن و سنت میں کوئی ایسی ہدایت نہیں جس کی ذریعہ سرکاری ملازمین کو اس اصول سے مستثنیٰ قرار دے کر ان کی ملازمت کو ہمیشہ کے لئے محفوظ فرما دے۔

(۱) جامع ترمذی، باب ۱۱، کتاب ۱۰، باب نمبر ۱۰، ص ۱۰۳۔

(۲) بدائع الصنائع، جلد ۳، ص ۲۰۳، ص ۲۰۴۔

گوشت خوردی ہو، بلکہ یہ معاملہ مسلمانوں کی سواہد پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ اپنے اپنے زمانے کے حالات کے مطابق انتظامی اور برسرکاری ملازمتوں کے ساتھ جس قسم کا سواہد چاہیں کر لیں۔ چنانچہ تاریخ اسلام کے ابتدائی دور میں ملازمتوں کا قرض و نصیب تمام تر خلفاء کی رائے پر موقوف تھا چنانچہ حضرت شہزادی ابوالفضلہ صاحبہ تحریر فرماتے ہیں:

”عزل و نصب کو خدا تعالیٰ نے خلیفہ کی مائے پر چھوڑ دیا ہے، خلیفہ کو چاہئے کہ مسلمانوں کی اصلاح اور اسلام کی نصرت کی فکر کرے، اور اسی غور و فکر سے جو رائے قائم ہو، اس پر عمل کرے۔“ اور آنحضرت ﷺ مصلحت کی وجہ سے کبھی کسی کو معزول کر کے دوسرے کو مقرر کر دیتے، جیسا کہ رفع کدہ میں انصاف کے نشان کو سعد بن عبدہ پہنچاتے تھے۔ ایک بات پر جو ان کی زبان سے نکل جاتی تھی اسے کمران کے بیٹے قیس بن سعد پہنچا کر دے دیا اور کبھی کسی مصلحت کی وجہ سے تمیز و تہجد کے فرائض کو مقرر کرتے، جیسا کہ حضرت اسامہ بن زیدؓ کو سردار القصر کیا اور سیدہ ہماجر بن کوان کا ماتحت، یہ تقریر آپؐ نے آخری عمر میں کیا تھا، اسی طرح فضیلؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں کیا، اور حضرت سلمانؓ کے بعد حضرت عیسیٰؓ اور دیگر خلفاء بھی ہمیشہ اسی دستور پر عمل کرتے رہے۔“ (۱)

۴۰۔ خلقائے راشدین کے زمانے کی تاریخ کے مطالعے سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اس دور میں سرکاری ملازمین کا فخر اور محسوساتی مقام تو باہمی معاہدے کی پابندی تھی، اور ملازمین کے لئے کوئی ایسی کیاں نہ تھی۔ مذمت مقرر نہیں تھی جو تمام ملازمین پر حاوی ہو۔ اس کے بجائے طبقہ ملت کے مصائب کے پیش نظر عزل و نصب کے مکمل اختیارات رکھتا تھا۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ محض اپنے ذاتی مفاد یا ذاتی خواہش کی بنیاد پر اسے ملازمین کے عزل و نصب کا اختیار تھا، نہیں اس پر شریعت واجب تھا کہ وہ عزل و نصب کا یہ فیصلہ خاصۃً بہت کے مصائب کی بنیاد پر کرے، جس کے لئے وہ ملازمین کے سامنے جواب دہ ہے، لیکن معاہدے کی معروف شرائط کے مطابق عزل و نصب کا فیصلہ کرتے وقت ہر حالت میں وہ مصلحت فرماؤں مصلحت سے باز نہیں کرنے کا قانون پابندی نہیں تھا، جس کی بنیاد پر وہ یہ فیصلہ کر رہا ہے۔ اس وقت ملازمین کی کوئی مذمت ملازمت معاہدے میں ملے نہیں ہوتی تھی، بلکہ دونوں فریق جانتے تھے کہ بہت ملازمت کا چارہ دیا جائے گا، فریقین کی معاہدہ پر موقوف ہے، اور دونوں میں سے جو چاہے کسی عہدے یا منزل کے اختتام پر ملازمت ختم کر سکتا ہے، جس کی وجہ بیان کرنے کا بھیجی

وہ پابند نہیں ہے۔ ہاں اگر سال یا سینے کے دوران یہ لمبھلہ کیا جائے تو ایسا فیصلہ کرنے سے پہلے دوسرے فریق کو جوہ بیان کرنا اور اس کی بات مندرجہ ضروری سمجھا جاتا تھا۔ اس کی بہت سی مثالیں تاریخ طبری جلد ۳ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۱۳۔ لیکن اس سلسلے میں ایک اہم اور مشہور واقعہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں حضرت خالد بن ولیدؓ کی معزولی کا ہے۔ حضرت خالدؓ تاریخ اسلام کے مایہ ناز سپہ سالار تھے، جنہوں نے دہم، ایمان اور عراق کی فتوحات میں بڑے زبردست کارنامے انجام دیے۔ لیکن بالآخر حضرت عمرؓ نے انہیں معزول فرمادیا۔ اگرچہ ان کے خلاف بعض شکوک و شبہات بھی پیدا ہوئے تھے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کے خلاف کوئی بھی اہم حادِ اہل حقین کے معیار پر ثابت نہیں ہوا تھا، اور حضرت عمرؓ نے انہیں کسی جرم کی پاداش میں معزول نہیں کیا، بلکہ ان کی معزولی کے بعد تمام گورنروں کو ایک خط لکھا، جس میں تحریر تھا:

"انہی لم تعزل عن خدمنا ولا خیانت، ولكن الناس فتناوا به، فخطفت ان يوكلوا فيه ويتولوا به، فاصبت ان يعينوا ان الله هو المصنع، وان لا يكونوا عرض خفة."

"میں نے خالد کو کسی ناراضی یا ان کی کسی خیانت کی وجہ سے معزول نہیں کیا، لیکن لوگ ان کی (بہادری وغیرہ) کی وجہ سے خفے میں مبتلا ہو رہے تھے، اور مجھے اندیشہ تھا کہ لوگ (اللہ تعالیٰ کے بجائے) ان پر بھروسہ کرنے لگیں گے، اور اس طرح غلو عقیدے میں مبتلا ہو جائیں گے، لہذا میں نے چاہا کہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ جو کچھ کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کرتا ہے، اور لوگ کسی خفے کا نشانہ نہیں بنیں۔" (۱)

۱۴۔ اور حافظ ابن کثیر جو نہایت مخلص اور محقق محدث ہیں، تحریر فرماتے ہیں:

"وروى يوسف وغيره ان عمر قال حين عزل خالد بن هشام، وخلص ابن حنظلة عن فخران، انما عزلتهما ليعلم الناس ان الله نصر الناس، ان نصرهما، وان الخوف لله سبحانه."

"سیف بن عمرؓ نے روایت کیا ہے جب حضرت عمرؓ نے خالد بن هشام کو شام سے اور شی بن حارثؓ کو عراق سے معزول کیا تو انہوں نے فرمایا کہ "میں نے ان دونوں کو صرف اس لئے معزول کیا ہے کہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ"

دین کو نصرت اللہ تعالیٰ کی اور سے حاصل ہوئی ہے، اور یہ قوت اور قدرت تم پر
اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔“ (۱)

۱۵۔ چنانچہ اس معزول کے بعد بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت خالد بن ولید کے تعلقات اچھے
رہے۔ معزول کے بعد کوئی ایسی عداوت جس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا:

”یا خالد! واللہ انک علی لکریہ، واللہ عدی لکریہ، ولن یصل الیک
من امر نکرہہ احد ذلک۔“

”خالد! میں تمہاری بہت عزت کرتا ہوں، اور تم مجھے بہت عزیز ہو، اور آج کے بعد
میرے طرف سے تمہیں کوئی ایسی بات نہیں پہنچے گی جو تمہیں ناپسند ہو۔“ (۲)

۱۶۔ یہاں تک کہ جب حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت آیا تو انہوں نے اس حسرت کا
اظہار تو فرمایا کہ جہاد میں اتنا حصہ لینے کے باوجود میں بستر پر مر رہا ہوں، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے
بارے میں کوئی شکایت کا کلمہ نہیں کہا، بلکہ وصیت یہ کی کہ میرے مرنے کے بعد میرے بڑے کا انتظام
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سپرد کیا جائے۔ (۳)

۱۷۔ یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو معزول کرنے کی وجہ بیان فرمائی ہے، اس
کو ”مضاد عامہ“ (Public Interest) کے سانس اور لفظ ہے جس پر نہیں کیا جا سکتا۔

۱۸۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سرکاری ملازمین کی خدمت ملازمت کے بارے میں قرآن
و سنت نے کوئی بیساکھ نہیں دیا جس کی جبری ہر حال میں لازم ہو، بلکہ اسے جبر و دھم کے مسلمانوں پر
مچوڑا ہے کہ وہ اپنے زمانے کی انتظامی مصلحتوں کے مطابق اس سلسلے میں جو طریق کار اختیار کرنا
چاہیں، اختیار کر لیں۔ اگر کسی وقت مضادِ افراد کی مانت اور دیانت پر اعتماد کیا جاسکتا ہو، تو اس بات
کا اطمینان ہو کہ ملازمتوں کو کوئی تحفظ دینے بغیر بھی کاروبار حکومت کی طرح چلے سکتا ہے تو ملازمین
کے عزل و نصب کا کلی اختیار دے داروں کو دیا جاسکتا ہے، کہ وہ جس طرح چاہیں، ملازمین کے ساتھ
شرائط طے کر لیں، اور اگر یہ امکان نہ کیا جاسکتا ہو، اور ملازمتوں کے تحفظ کے بغیر انتظامی مصالح عامہ
متاثر ہو سکتی ہوں، تو ایسا قانون بھی بنایا جاسکتا ہے جس کے ذریعہ ملازمتوں کو انتظامی مصمت کے
معاقد تحفظ دیا جاسکے۔ دونوں میں سے کوئی صورت بھی قرآن و سنت سے متصادم نہیں ہوگی۔

(۱) الہدایہ و النہایہ، ج ۱، ص ۱۱۵، و فیضانِ عابدی۔

(۲) الہدایہ و النہایہ، ج ۱، ص ۱۱۵، و فیضانِ عابدی، ج ۱، ص ۱۱۶۔

(۳) الاصابہ فی مناقب ائمہ، ج ۱، ص ۳۵، ج ۲، الہدایہ و النہایہ، ج ۱، ص ۱۱۷۔

۱۹۔ اب سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ کس دور میں مصلحت کیا ہے؟ اب اگر کسی زمانے کے مسلمان باہمی مشورے سے کسی ایک راستے کو مصلحت کے مطابق سمجھ کر اسے اختیار کر لیں تو کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ میری نظر میں یہ راستہ مصلحت کے مطابق یا مناسب نہیں، لیکن اس راستے کو قرآن و سنت سے متصادم قرار دینا اس لئے درست نہیں ہوگا کہ اس معاملے میں قرآن و سنت نے ہمیشہ کے لئے کوئی ایک راستہ معین کر کے کوئی اہدیٰ حکم دیا ہی نہیں ہے، بلکہ یہ بات ہر دور کے مسلمانوں کی رائے پر جمود دی ہے کہ دوسرا کاری ملازمین کے ساتھ انتظامی مصلحت کے مطابق معاہدہ کی جو مدت چاہیں مقرر کر لیں۔

۲۰۔ اس دور میں اس قسم کی انتظامی مصلحتوں کے تعین کے لئے جو ادارہ موجود ہے، وہ ”مجلس شوریٰ“ یا مختار ہے، لہذا اگر کوئی شخص مدت معاہدہ کے بارے میں زیر بحث قوانین کی متعلقہ دفعات کو مصلحت کے خلاف یا نامناسب سمجھتا ہے تو اس کے پاس چارہ کار یہ ہے کہ وہ یہ مسئلہ ”مجلس شوریٰ“ میں اٹھائے، اور وہاں یہ طے کیا جائے کہ انتظامی مصلحت کے لحاظ سے کوئی صورت مناسب ہے، لیکن اس عدالت کے پاس مذکورہ قانون کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دینے کے لئے کوئی بنیاد موجود نہیں ہے۔

۲۱۔ دفاتی شری عدالت نے اپنے فیصلے میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ریٹائرمنٹ کی عام اور معروف مدت سے پہلے کسی سرکاری ملازم کو ریٹائر کرنا اس کے خلاف ایک کارروائی ہے، اور یہ کارروائی اس وقت تک جائز نہیں ہو سکتی جب تک کہ کم از کم اس کو ”شو ان اظہار وجوہ“ (Show Cause Notice) جاری نہ کیا جائے، اور اس کے جواب میں اسے اپنی پوزیشن واضح کرنے کا موقع نہ دیا جائے اور چونکہ زیر بحث قوانین میں سرکاری ملازمین کو یہ موقع فراہم نہیں کیا گیا، اس لئے وہ قرآن و سنت کے خلاف ہیں۔

۲۲۔ میرے نزدیک اس مسئلے کو طے کرنے کے لئے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ کیا زیر بحث قوانین کی مذکورہ دفعات کے تحت کسی ملازم کو ریٹائر کرنا اس ملازم کے خلاف کوئی ایسا فیصلہ ہے جس سے اسے کسی جرم کا مجرم قرار دیا گیا ہو، یا اس کے کسی مسلم قانونی حق کا انکار کیا گیا ہو، یا پھر یہ ایک ایسے معاہدے کی تکمیل ہے جس کے تحت اس نے ابتداء میں ملازمت قبول کر لی تھی۔

۲۳۔ اگر یہ اس کے خلاف کوئی فیصلہ ہے، تو چونکہ اس فیصلے سے پہلے اس کو صفائی کا موقع دینا لازم ہوگا، اور جو قانون اسے صفائی کا موقع دیتے بغیر اس کے خلاف کسی فیصلے کو جائز قرار دے، وہ قرآن و سنت کے خلاف ہوگا، کیونکہ حدیث میں نبی کریم ﷺ کا واضح ارشاد ہے:

”و انذ منی لست رحیم ولا نفھ الا من حقنی نسیم کلام الآخر“

ترجمہ: ”جب تمہارے پاس دو آدمی قضیہ لائیں تو پہلے کے حق میں اس وقت تک فیصلہ نہ کرو جب تک دوسرے کی بات نہ سن لو۔“ (۱)

۲۶۔ اس اصول کی طرف کچھ اشارے قرآن کریم میں بھی موجود ہیں مثلاً سورہ ص (۲) میں حضرت داؤد علیہ السلام کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ ان کی عبادت کے دوران دو بھائی اپنا تازہ لے کر آئے۔ ایک بھائی نے دوسرے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ میرے اس بھائی کے پاس ۹۹ بھینیاں ہیں اور میرے پاس ایک انبی ہے لیکن یہ اس ایک انبی کے بارے میں بھی مجھ پر زور ڈال رہے ہیں کہ وہ بھی میرے ہوائے کر دو۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا کہ ”اس نے تمہاری انبی کا تک کر تم پر ظلم کیا ہے“ لیکن پھر فوراً ہی انہیں جنبہ ہوا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آزمائش تھی۔ چنانچہ انہوں نے استغفار فرمایا۔ (۳)

۲۷۔ ان آیات کی واضح تفسیر یہی ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے اس آزمائشی قضیے میں دوسرے کی بات سے بغیر صرف پہلے فریق کے بیان پر اپنی اس رائے کا اظہار فرمادیا کہ دوسرا فریق ظالم ہے۔ یہ بات ہو چکے عدل اور احکام خداوندی کے خلاف تھی۔ اس لئے ان میں فراموشی آگیا کہ یہ دو فریق میری آزمائش کے لئے بھیجے گئے تھے اور قبل از وقت اظہار رائے کرنے میں نے غلبت سے کام لیا۔ اس لئے انہوں نے اللہ تعالیٰ سے مغفرت طلب فرمائی۔

۲۸۔ اس تفسیر کے مطابق قرآن کریم سے بھی یہ اصول معلوم ہوتا ہے کہ کسی شخص کے خلاف کوئی جرم یا کسی حق کا کوئی فیصلہ سامنے سے پہلے اس کو اپنے موقف بیان کرنے کا حق ملنا چاہئے نیز اگر کوئی قانون اس اصول کے خلاف ہو تو وہ یقیناً قرآن و سنت سے متصادم ہوگا۔

۲۹۔ لیکن اس اصول کا اطلاق اسی جگہ ہو سکتا ہے جہاں کسی شخص کے خلاف کوئی ایسا فیصلہ مل جائے جس کے ذریعے:

(۱) یا تو وہ مجرم ثابت ہو جائے۔

(۲) یا اس کے ذمہ کوئی قانونی حق عائد ہو جائے۔

(۳) یا اسے کسی قانونی حق سے محروم کیا جاوے۔

(۱) جامع ترمذی، باب الاحکام حدیث نمبر ۳۳۹، ص ۱۱۱، طبع ۱۳۸۰ھ

(۲) سورہ نمبر ۳۸

(۳) سورہ ص آیت نمبر ۹۲ کا خلاصہ۔

۱۰۰۔ زبردستی سے ان تینوں میں سے کوئی صورت نہیں۔ زبردستی تو انہیں کی جن دفعات کو وفاقی شرعی عدالت نے منسوخ کرنے کی ہدایت کی ہے، ان کے تحت اگر کسی ملازم کو رہنما کرنا چاہے تو اس کے لیے یہ معنی ہرگز نہیں ہونے کہ اسے کسی جرم کا مجرم یا اس منصب کے لئے نااہل قرار دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قانون میں یہ صراحت ہے کہ اسے ملازمت کے تحت حاصل ہونے والی تمام مراعات دی جائیں گی، یہاں تک کہ اسے معزول شدہ ملازم کہنے کے بجائے رہنما شدہ ملازم نہ مانے گا۔

۱۰۱۔ اس طرح رہنمازمت کے ذریعہ اس سے کوئی ایسا قانونی حق بھی نہیں ملے گا جو اس کے حقوق و امت کے تحت لازمی طور پر حقدار ہو، کیونکہ آغاز ملازمت ہی میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اس کے ملازمت پر برقرار رہنے کا قانونی حق صرف اس وقت تک رہے گا جب تک اس کی ملازمت پر ۳۵ سال نہ گزر جائیں یا وہ ایڈیشنل سیکرٹری کے منصب تک نہ پہنچ جائے، اس کے بعد اس کا قانونی حق برقرار نہ رہے گا، اور اسے مفاد عامہ کے تحت کسی بھی وقت رہنما کر لیا جاسکے گا۔ ملازم نے یہ ملازمت اپنی شرائط کے تحت قبول بھی کی چنانچہ باہمی معاہدے میں جو مدت طے ہوئی تھی، اس کے بعد مفاد عامہ کے خلاف ملازمت پر برقرار رہنا نہ اس کا شرعی حق ہے اور نہ قانونی، لہذا اگر اسے اس مدت کے بعد اس کے مفاد عامہ کے تحت رہنما کر لیا جائے تو اس سے اس کا کوئی اسحق نہیں چھینا جا رہا ہے جو اسے معاہدہ کی رو سے حاصل تھا۔

۱۰۲۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو چکی کہ اس کی رہنمازمت کا فیصلہ اس قسم کا کوئی فیصلہ نہیں ہے جس کے تحت کوئی شخص مجرم قرار پائے، یا اسے کسی داہمی حق سے محروم کیا جائے، اس کے برعکس یہ ایک پہلے سے طے شدہ معاہدے کی تکمیل کا ایک حصہ ہے، جسے منظور کر کے ہی اس نے ملازمت اختیار کی تھی۔

۱۰۳۔ زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ کہ چونکہ یہ ملازمین رہنمازمت کی عام اور معروف مدت تک پہنچنے سے پہلے ہی رہنما کر دیے جاتے ہیں، اس لئے اس عمل سے ان کے دیگر ہر ایک داغ لگ جاتا ہے کہ یقیناً ان میں کوئی خرابی ہوگی، جس کی بنا پر انہیں وقت سے پہلے رہنما کر لیا گیا۔ اس داغ کی وجہ سے یہ فیصلہ محض معاہدے کی تکمیل نہیں ہے، بلکہ معنوی طور پر اسے مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، لہذا اس فیصلے سے پہلے صفائی کا موقع ضرور ملنا چاہئے۔

۱۰۴۔ میں نے اس دلیل پر کافی غور کیا، لیکن اس سے اتفاق نہیں کر سکا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مزعومہ داغ کو قانونی اعتبار سے کوئی داغ کہا مشکل ہے۔ جو لوگ اس طرح رہنما ہوتے ہیں میرے علم میں کوئی قانون ایسا نہیں ہے جو انہیں داغدار قرار دے دے۔ ان پر "معزول شدہ" یا "نااہل" ملازمین

کے احکام جو دی نہیں جاتے۔ وہ ٹھیک اسی طرح تمام مراعات کے مستحق ہوتے ہیں جس طرح راجا راجست کی خدمت پوری کرنے والے ملازمین ان کے مستحق ہوتے ہیں، بلکہ جب مفاد عامہ کے تحت ضروری ہوتا نہیں رہا تو بھی سرکاری ملازمت میں لیا جاسکتا ہے، لہذا قانونی اعتبار سے اس راجا راجست کے ذریعہ ان پر کوئی داغ نہیں لگتا، پس البتہ یہ ضرور ممکن ہے کہ معاشرے میں ان کی ملیت اور کارکردگی کے بارے میں کچھ شکوک و شبہات پیدا ہو جائیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ان شکوک و شبہات کی بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ ان کو رہنمائی نہ کر کے انہیں مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، اس قسم کے شکوک و شبہات جن کی کوئی قانونی بنیاد نہیں ہے، اگر ایسے شکوک پیدا کرنے والا عمل "پردان انہما" اور "استغاضی" ہے تو معاشرے میں ایسے شکوک و شبہات پر انجمن ملازمین کے سلسلے میں بھی یہ ہو جاتے ہیں۔ "مگر کوئی پرائیویٹ ملازم سالہا سال تک کسی ایک جگہ ملازمت کر رہا ہو، پھر اسے ملازمت کے قواعد کے مطابق نوکری دے کر ملازمت سے الگ کر دیا جائے تو اس کے بارے میں بھی ذہنوں میں یہ شبہات تو ابھرتے ہیں کہ شاید اس کو کسی خرابی کی بناء پر الگ کیا گیا ہوگا، لیکن ظاہر ہے کہ ان شبہات کی وجہ سے ہمیں کچھ جاسکتا کہ اسے مجرم قرار دیا گیا ہے، لہذا اسے صفائی کا موقع دینا لازم تھا، بلکہ یہ طریقہ کار اگر محتاج ہے کسی شرائط کے مطابق ہونی ہے تو وہاں "پردان انہما" وجود جاری کرنے کو بھی شریعت کی رو سے لازمی نہیں سمجھتا، اور خود وفاقی شریعت عدالت نے بھی نہ صرف پرائیویٹ ملازمین بلکہ "داؤد" اور "نور عثمانی" جیسے اداروں کے ملازمین کے لئے بھی اسے ضروری قرار نہیں دیا، حالانکہ ان کے ملازمین کو بھی سرکاری ملازمین کی حاد میں تصور کیا جاتا ہے۔

۳۲۔ دیکھئے یہ بات واضح ہو گئی سراسر کسی شخص کی قواعد کے مطابق ملازمت سے علیحدگی کی بنا پر معاشرے میں اس کی اہلیت یا کارکردگی کے بارے میں کچھ شبہات پیدا ہو جائیں تو اس سے یہ گھنا درمت نہیں ہے کہ ملازمت سے اس کی علیحدگی اس کو مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، لہذا قرآن و سنت کی روشنی میں اس کو کم از کم "اعلیٰ درجہ کا پاداش" دینا اور اس کی صفائی ستھار ضروری ہے اور جو کافران اسے صفائی دیئے بغیر ملازمت کا مستند یا ختم کرنے کو جائز قرار دے، وہ قرآن و سنت سے متصادم ہے۔

۳۳۔ بحث کے دوران قرآن کریم کی سورہ نسی امرائیل کی آیہ آیت سے بھی استدلال کیا گیا،

توبت یہ ہے:

[illegible]

ترجمہ ”اور ہم نے ہر انسان کا نسل اس کے گلے کا پارہ چار کھا جا اور قیامت کے دن

اس کا اہمال نامہ اس کے واسطے نکال کر سامنے کر دیں گے، جس کو وہ نکلا ہوادیکھ لے گا۔ اپنا اہمال نامہ خود چن لے، آن تو خود ہی اپنا مناسب جانچنے کے لئے کافی ہے۔ (۱۰)

اس آیت سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آخرت میں بھی "پروانہ اہمال" وجود جاری فرمایا ہے تو دنیا میں کسی شخص کو اظہار وجود کا موقع دینے بغیر اس کے خلاف کارروائی قرآن کی اس آیت کے خلاف ہوگی۔

۳۳۔ میرے نزدیک یہ استدلال کلی وجود سے درست نہیں

(۱) مذکورہ آیت میں کسی شخص کو سزا یا پکڑنے کا ذکر ہے، اور میں اوپر جس سے ثابت ہے ہوں کہ کسی شخص کو معاف ہونے کے مطابق ملازمت سے الگ کرنا اس کو سزا دینے کے مترادف نہیں ہے جس پر سزا دینے کے احکام جاری کیے جائیں۔

(۲) درحقیقت مذکورہ آیت میں جس اہمال نامہ کا ذکر ہے، اسے "پروانہ اظہار" (Cause Notice) کہنا درست نہیں، کیونکہ "پروانہ اظہار وجود" جاری کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی شخص کو اپنی صفائی کو موقع دیا جائے، اور اگر وہ اپنی صفائی میں کوئی معقول بات پیش کرے تو اسے قبول کر کے اس کے خلاف کارروائی کو روک دیا جائے، حالانکہ مذکورہ آیت میں "اہمال نامہ" اس کو دکھانے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ وہ اپنے خلاف الزامات کی جواب دہی کر لے، بلکہ الزامات تو اس پر پہلے ہی سے ثابت ہو چکے، اہمال نامہ دکھانے کا مقصد اس پر صرف حجت پوری کرنا۔

(۳) آیت میں صرف یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ آخرت میں ہر شخص کو اس کا اہمال نامہ دکھائے گا کہ وہ خود اپنے اہمال نامہ کو دیکھ لے، لیکن آیت میں یہ کہیں نہیں کہا گیا کہ دنیا میں انسانوں کے باہمی معاملات میں بھی ہمیشہ یہی طریقہ اختیار کرنا ضروری ہے اور اس کے خلاف کوئی طریقہ اختیار کیا جائے تو وہ قرآن کریم کے خلاف ہوگا۔

۳۵۔ لہذا یہ بات کہ کسی کو سزا دینے سے پہلے اس کو سرائی وجود سے آگاہ کرنا ضروری ہے، اس آیت کا موضوع ہی نہیں، اس سلسلے میں قرآن وحدیث کے وہ ارشادات زیادہ بھل جیں جو اس فیصلے کے حیرانگراف نمبر ۳۳، ۳۴ میں بیان کیے ہیں، لیکن جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے ان کا اطلاق بھی زیر بحث مسئلے پر نہیں ہوتا۔

۳۶۔ زیر بحث قوانین کے خلاف ایک دلیل یہ بھی پیش کی گئی کہ دو قسم کے ملازمین کے لئے

رہنہ زینت کی عام ملازمین سے کم مدت مقرر کرنا قانون مساوات کے خلاف ہے۔
 ۳۷۔ لیکن مجھے قرآن و حدیث میں کوئی ایسا حکم متقیاب نہیں ہوا جو مختلف ملازمین کے ساتھ معاہدہ سے کسی مختلف مدت مقرر کرنے پر پابندی عائد کرتا ہو۔ قرآن و حدیث سے اس سلسلے میں جو ہدایت ملتی ہیں وہ یہ ہیں کہ ملازمین کے ساتھ جو بھی معاہدہ کیا جائے فریقین اس کی پابندی کریں۔ لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ تمام ملازمین کے ساتھ معاہدہ بھی یکساں ہو، اور شرائط کا ملازمت بھی برابر ہوں، اس کے بجائے فریقین یا انہی رضامندی سے جن باہر شرائط پر بھی متفق ہو جائیں اسلام ان پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتا۔

۳۸۔ یہ بات وفاقی شرعی عدالت نے بھی تسلیم کی ہے کہ مدت معاہدہ اور شرائط کا ملازمت کے اعتبار سے مختلف ملازمین کے درمیان درجہ بندی یا تفریق (Classification) میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن فاضل وفاقی شرعی عدالت کا کہنا یہ ہے کہ اس تفریق یا درجہ بندی کے لئے کوئی معقول بنیاد ہونی چاہئے۔

۳۹۔ اس دلیل کا خلاصہ یہی تھا ہے کہ ملازمین کے درمیان تفریق (Classification) کے بارے میں قرآن و سنت نے کوئی قطعی اور ابدی حکم نہیں دیا، بلکہ اسے ہر دور کی مصلحتوں پر موقوف ہے۔ اگر مسلمان کسی دور میں کسی تفریق کو مصلحت کے مطابق سمجھیں تو اسے اختیار کر سکتے ہیں، اور مصلحت نے خلاف سمجھیں تو اسے ترک کر سکتے ہیں، ہدایات جہاں جا کر رہتی ہے، وہ یہی ہے کہ نہ برکت قوانین میں جو تفریق فی مابین ہے، وہ معقول مصلحت پر مبنی ہے یا نہیں؟ اور یہ بات میں شرمناک ہے کہ وہ معقول اور نہ اس عدالت کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ کسی قانون کا جائزہ اس بنیاد پر لے لے کہ وہ معقول اور مصلحت کے مطابق ہے یا نہیں؟ یہ عدالت تو صرف قرآن و سنت کی روشنی میں قوانین کا جائزہ لے سکتی ہے، مصلحتوں کا فیصلہ کرنے کا کام یا تو "مفتی" کا ہے، یا اگر کسی قانون میں بنیادی حقوق کے لحاظ نظر سے کوئی غور نہ کیا ہو تو اس کا فیصلہ اعلیٰ عدالتیں اپنے عام اختیار سماعت کے تحت کر سکتی ہیں، یہ بات فیصلہ شرعیہ عدالت اور اس عدالت کی شریعت تعلیمات منجھ کے دائرہ کار سے باہر ہے۔

۴۰۔ ایک دلیل یہ بھی پیش کی گئی ہے کہ انتظامیہ کے بااختیار افراد کو کسی بھی وقت مفاد عامہ (Public Interest) کا نام لے کر کسی ملازم کو رہنما کرنے کا اختیار ایک ایسا اختیار ہے جسے بددیانت لوگ للہ استعمال کر کے لوگوں پر ظلم کر سکتے ہیں، لیکن اس کے بالمقابل دوسرا استدلال یہ پیش کیا جاسکتا ہے کہ ملازمین کے لئے ملازمت کا غیر محدود تحفظ بھی ایک ایسا تحفظ ہے جسے بددیانت لوگ للہ استعمال کر کے کاروبار حکومت کو نقصان پہنچا سکتے ہیں۔

- ۳۱۔ مصلحتوں کے انہی تقاض (Interests) کی بنا پر قرآن و سنت نے اس معاملے میں ہمیشہ کے لئے وحی ایک راہنمائی نہیں کی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان باہمی مشورے سے وہ طریقہ کار طے کر لیں جو ان کے ذمے اور حالات کے مطابق ہو۔ یہ عداوت ان میں سے کسی ایک طریقہ کار کو اپنی رائے سے مصلحت کے ذریعہ مطابق دیکھ کر اسے قرآن و سنت کا واجب التحیل حکم قرار نہیں دے سکتی۔
- ۳۲۔ ان وجوہ سے میں زیر بحث قوانین کی ان دفعات کو جنہیں دفاتر شرعی عداوت نے منسوخ کرنے کی ہدایت کی ہے، قرآن و سنت سے حصاد نہیں پاؤں، لہذا میں شریعت اہلی نمبر ۱۳ آف ۱۹۸۳ء، مسٹر دکر ۲۰۰۱ء، اور باقی تمام انہیں منسوخ کی جاتی ہیں۔



لاٹری حرام ہے

پیریم کوئٹ آف پاکستان کی شریعت اعلیٰ درجہ کی یہ مقدمہ زیر بحث آیا کہ مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے کے تحت دفعہ ۲۹۴۔ بی کی حد تک اسلام کے مطابق یا مخالف ہیں، ان دفعات کے رو سے سرکاری "لاٹری" کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس مسئلہ پر جسٹس مولانا عمر تقی عثمانی صاحب مدظلہم کا لکھا ہوا تفصیلی فیصلہ پیش خدمت ہے۔ ... احوار

لاٹری حرام ہے

میں نے اس مقدمے میں برادر محترم جناب جسٹس شیخ الرحمن صاحب کے کجوزہ فیصلے کا مطالعہ کیا۔ میں اس میں یوں کردہ نتائج سے بڑی حد تک متفق ہوں، اہل بیت چمکندہ فیض فیڈرل شریعت کورٹ کا فیصلہ بعض ترسیلات کا تقاضا ہے، اس لئے زیر بحث مسئلے سے متعلق چند تجویزی امور کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں۔

۱۔ اس مقدمے میں بنیہ ذی مسئلہ یہ ہے کہ مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۳۔ اے اور دفعہ ۲۹۴۔ بی کس حد تک قرآن و سنت کے احکام کے مطابق یا منافی ہیں؟ دفعہ ۲۹۴۔ اے میں لاٹری جاری کرنے کے لئے کوئی دفتر کھولنے کو جرم قرار دے گا، اس کے مرتکب کو چھ ماہ قید یا جرمانے یا دونوں سزاؤں کا سختی قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی مذکورہ دفعہ میں سرکاری طرف سے جاری کردہ لاٹری کو جرم ہونے سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے، اور جس لاٹری کی سرکاری حکومت نے اجازت دے دی ہو اس کو بھی جرم قرار نہیں دیا گیا۔ دوسری طرف دفعہ ۲۹۳۔ بی کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی تجارت یا کاروبار کے فروغ یا کسی خاص چیز کی فروغی کو فروغ دینے کے لئے انویٹی گٹ یا کوپن، غیرہ جاری کرنا، اور ان کی بنیاد پر انعامات تقسیم کرنا جرم ہے، اور اس کی سزا بھی چھ ماہ قید اور جرمانے کی شکل میں ہو سکتی ہے۔

۲۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اصول شیخ مشاق علیؒ کی روایت کی درخواست پر دفعہ ۲۹۴۔ اے کا، اور خود اپنی تحریک (Suo Motu) دفعہ ۲۹۴۔ بی کا جائزہ لیا، اور یہ قرار دیا کہ ان دونوں دفعات میں قرآن و سنت کے احکام کو مد نظر نہیں رکھا گیا، اور اس طرح بعض جرائم جن کی اجازت دے دی گئی ہے، اور بعض جائز چیزوں کو جرم قرار دے دیا گیا ہے۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا کہنا ہے کہ جو بازیائیں قمار کی تعریف میں داخل ہیں، اور صرف حرام کے لئے نہیں، بلکہ حکومت اور حکومت کے اجازت یافتہ افراد کے لئے بھی ممنوع ہوئی جائیں گی۔ اور جو چیزیں جائز ہیں ان کو جرم قرار نہیں دینا چاہئے۔

۳۔ رہا یہ سوال کہ کوئی انگریز یا قمار میں داخل ہونے کے جب شرعاً حرام ہیں، اور کوئی انگریز شرعاً جائز ہیں، اس مسئلے کو فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے بہت سی مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن "قمار" کی کوئی جامع دماغ تعریف نہیں بتائی، جس کی بنیاد پر بتائی یہ ہے کہ

جائے کہ کوئی صورت قمار میں داخل اور کوئی صورت قمار سے خارج ہے؟

۴۔ قمار سے نزدیک زیر نظر مقدمے کا صحیح اور جلی براہ صاف تصدیق اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک "قمار" کی حقیقت پوری طرح واضح نہ ہو۔

عربی زبان میں "قمار" اور "بیسر" اہم معنی لفظ ہیں، جن کا ترجمہ اردو میں "جوائے" اور انگریزی میں (Wagering Gambling) سے کیا جاتا ہے، قرآن کریم کی جن آیتوں میں "قمار" کو ناجائز یا حرام قرار دیا اور مصلحت دہنڈا ہے:

"يَسْتَفْرِئُونَ عَنْهُمُ الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ ۚ اُولٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ اَلْعِقَابُ ۖ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمَكْرُهُونَ ۚ وَنُفَعَالُ الْاَنْفُسِ ۚ وَفُتُوهُنَا اَكْثَرُ مِنْ نَفْعِهِنَّ ط"

"لوگ آپ سے شراب اور بھڑے کے بارے میں سوال کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں گناہ کی بڑی بڑی باتیں ہیں اور لوگوں کو کچھ فائدہ سے بھی ہیں، اور گناہ کی باتیں ان فائدوں سے بڑھی ہوئی ہیں۔" (۱)

اور سورہ کاندہ میں اور شواہد ہے:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ خَسَلِ الشَّيْطَانِ فَإِذَا جِئْتُمُوهَا فَتَمْلِكُوا عَلَيْكُمُ تَضْلِيلُونَ"

"اے ایمان والو! بلاشبہ شراب، جوا، بت اور جوائے کے تیرے سب گندہ باتیں شیطان کے کام ہیں، پس ان سے بالکل کنارہ کشی اختیار کرو تاکہ تم کو لالچ ہو۔" (۲)

ان دونوں آیتوں میں جوئے کے لئے لفظ "بیسر" استعمال کیا گیا ہے، جو "قمار" کے ہم معنی ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

البیسر: القمار "یعنی" بیسر "قمار کو کہتے ہیں)

۵۔ اس کے علاوہ محمد بن سیرین، مجاہد و سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، قتادہ، حسن بصری،

طاہر، عطاء بن ابی رباح، سعدی اور شاک نے بھی "بیسر" اور "قمار" کو ہم معنی قرار دیا ہے۔ (۳)

آنحضرت ﷺ نے قمار سے احتساب کی اس وجہ سے کہ یہ بالی کڑے صرف قمار کا معاملہ کرنا حرام قرار دیا، بلکہ قمار کا محض ارادہ ظاہر کرنے کو بھی حرام قرار دیا، اور اگر کوئی شخص دوسرے کو قمار کی

(۱) سورہ البقرہ: ۲۱۹، (۲) سورہ کاندہ: ۹۰۔

(۳) تفسیر ابن جریر طبری، ج ۲، ص ۳۵۸، مطبوعہ دار الفکر بیروت، ۱۴۰۵ھ۔

اجوت دے تو اسی کو تسلیم دیا کہ اپنے اس گناہ کے کفارے کے طور پر صدقہ کرے، چنانچہ صحیح بخاری میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:

"من قال: لا اله الا الله فليصدق."

"جو شخص دوسرے سے کہے کہ آؤ، میں تمہارے ساتھ قیام کروں تو اسے چاہئے کہ کچھ صدقہ دے۔"

۶۔ قمار کی حقیقت اہل عرب میں اتنی معروف و مشہور تھی کہ ہر شخص اس کا مطلب سمجھتا تھا اور ہر ایسے معاملے کو "قمار" کہا جاتا تھا جس میں کسی غیر یقینی واقعے کی بنیاد پر کوئی رقم اس طرح داؤ پر لگا دی گئی ہو کہ یا تو وہ اس رقم سے بھی ہاتھ دھو بیٹھے گا، یا اسے اتنی ہی یا اس سے زیادہ رقم بغیر کسی معاوضے کے مل جائے گی، اسی کو عرب میں "خاطره" (دو فریقوں کا اپنے اپنے دل کو داؤ پر لگانا) بھی کہہ جاتا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سورہ بقرہ کی مذکورہ آیت میں "بیسر" کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"بیسر: فتنہ، مکانی فوجوں میں لڑنے والے، بحاضر علیہ اللہ و اللہ"

فہمما فتنہ، سب سے بڑا فتنہ و فتنہ۔"

"بیسر" قمار کو کہتے ہیں، زمانہ جاہلیت میں ایک شخص کسی دوسرے کے ساتھ اپنے دل اور اپنے گھر و اموال کو داؤ پر لٹا دیتا تھا، پھر ان دونوں میں سے جو شخص دوسرے کو قمار میں ہرا دیتا، دوسرے کے گھر و اموال اور اس کے مال کو لے جاتا تھا۔^(۱)

۷۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس ارشاد سے معلوم ہوا کہ جاہلیت کے قمار میں صرف مال ہی کا سودا نہیں ہوتا تھا، بلکہ بعض اوقات لوگ اپنی بیویوں کو بھی داؤ پر لگا دیتے تھے، اسی جوئے کی ایک قسم تھی جسے سورہ بقرہ میں "جوئے کے تیز" فرمایا گیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ ایک اونٹ ذبح کر کے اس کے مختلف چھوٹے بڑے حصے کر لیتے تھے۔ ہر حصے کا ایک نام رکھ کر وہ نام ایک شیر پر لکھ دیا جاتا تھا۔ یہ سارے تیز جمع کر کے ان میں کچھ تیز خالی طے دیتے جاتے تھے، جن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا تھا۔ اب یہ سارے تیز انہیں میں حاکم شرکاء میں سے ایک ایک کے نام پر ایک تیر اٹھایا جاتا، جس شخص کے نام جو تیر آتا، اس پر لکھا ہوا ہندسہ مل جاتا، اور جس شخص کے نام پر خالی تیر آتا، اسے نہ صرف یہ کہ اونٹ میں سے کوئی حصہ نہ ملتا، بلکہ پورے اونٹ کی قیمت بھی اسی کو ادا کرنی پڑتی تھی۔ اس عمل کو عربی زبان میں "استسقام با مالہ لام" کہتے تھے، اور قرآن کریم نے کئی آیتوں میں

اس کو حرام قرار دیا ہے۔

ایسی طرح کمزوروں میں بھی جوئے کا رواج تھا۔ دو آدمی ٹھونڈوں کی رہیں لگاتے، اور آپس میں یہ طے کرتے کہ دونوں میں سے جو شخص رہیں میں بار جائے گا، وہ جیتنے والے کو اتنی رقم ادا کرے گا۔ اس کو بھی آنحضرت ﷺ نے حرام میں داخل قرار دیا، اور اس کی حرمت کا اعلان فرمایا۔^(۱)

۸۔ مختلف کھیلوں پر بار بیت کی صورت میں بھی قمار کا رواج اہل عرب میں موجود تھا، اور قمار کی ان صورتوں کو قرآن کریم کی منہ بھہ نہ آجوں نے حرام قرار دیا۔

۹۔ قمار کی ان مختلف صورتوں اور اس کی مشہور و معروف حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے نہ تو آج تک امت مسلمہ میں قمار کی حرمت کے بارے میں کوئی اختلاف پیدا ہوا، اور نہ اس کی حقیقت کے بارے میں کوئی اشتباہ پیدا ہوا، اہل سنت کی حقیقت و الفاظ میں بیان کرنے کے لئے فقہاء کرام نے مختلف تخریجات ذکر فرمائی ہیں۔ عام طور سے قمار کی جو تعریف فقہاء کے درمیان مشہور و معروف ہے، وہ یہ ہے:

”مُعْتَبِقُ الْمُعْتَبِقَاتِ، مُخْطَرُ وَنَحْوِهَا مِنَ الْجَعِشِ“

اُردو میں اس تعریف کو سب سے زیادہ واضح الفاظ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے اپنی تفسیر ”معارف القرآن“ میں بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”قمار کی تعریف یہ ہے کہ جس معاملے میں کسی مال کا، تک یا تک یا تک کو ایسی شرط پر موقوف رکھا جائے جس کے وجود و عدم کی دونوں باتیں مساوی ہوں، اور اس کا بناء پر نفس خالص، یا بدن خالص، یا راشت کرنے کی دونوں باتیں بھی برابر ہوں،“^(۲) مثلاً یہ بھی اقبال ہے کہ زید پر تادین پڑ جائے، اور یہ بھی اقبال ہے کہ عمر پر تادین پڑ جائے، اس کی بعض قسمیں اور صورتیں پہلے زمانے میں مانجھتیں، یا آج رائج ہیں، یا آئندہ پیدا ہوں، وہ سب میسر اور قمار اور جرائع کہلائے گا۔“^(۳)

۱۰۔ قمار کی ان تمام صورتوں اور تخریجات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات واضح ہوئی ہے کہ قمار

کے لازمی عناصر (Necessary Ingredients) مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) قمار وہ یاد دہنے والا و فراموشی کے درمیان ایک معاملہ (Bri Transaction) ہے۔

(۱) ملاحظہ ہو سنن ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی المکمل۔

(۲) غامی، ص ۳۵۵، جلد ۵، کتاب الطہر والاباح۔

(۳) تفسیر معارف القرآن، ص ۵۳۳، ج ۱۲، رد المحتار، ص ۱۸۰۔

(۲) اس معاملے میں کسی دوسرے کا مال حاصل کرنے کی غرض سے اپنا کچھ مال داؤ پر لگایا جاتا ہے۔

(۳) قمار میں دوسرے کا جو مال حاصل کرنا منظور ہو، اس کا حصول کسی ایسے غیر یقینی اور غیر اختیاری واقعے پر موقوف ہوتا ہے، جس کے پیش آنے کا بھی احتمال ہو، اور پیش نہ آنے کا بھی۔

(۴) قمار میں جو مال داؤ پر لگایا جاتا ہے، یا تو وہ بغیر کسی معاوضے کے دوسرے کے پاس چلا جاتا ہے، جس کے نتیجے میں داؤ پر لگانے والے کا خالص نقصان ہوتا ہے، یا پھر دوسرے کا کچھ مال اس کے پاس بغیر معاوضے کے آ جاتا ہے، جس کے نتیجے میں اس کا خالص نقصان ہوتا ہے۔

جس کسی معاملے میں یہ چار عناصر پائے جائیں گے، وہ قمار میں داخل ہوگا، اور شرعاً حرام ہوگا۔ پس تو اس معاملے کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں، لیکن قدرتی دو قسمیں نمایاں ہیں۔ ۱۔ قدرتی پہلی قسم وہ ہے جس میں کوئی ایک فریق یقینی طور پر کوئی ادائیگی کرنے کا پابند نہیں ہوتا، بلکہ ہر فریق کی طرف سے ادائیگی کسی غیر یقینی واقعے پر موقوف ہوتی ہے، مثلاً الف اور ب کے درمیان کوئی ریس یا مقابلہ ہوتا ہے، اور دونوں ابتدا ہی سے یہ معاہدہ کر لیتے ہیں کہ جو فریق ہار گیا، وہ جیتنے والے فریق کو مثلاً ایک ہزار روپے ادا کرے گا۔

۲۔ اس مثال میں کسی بھی فریق کی طرف سے کوئی ادائیگی یقینی نہیں ہے، بلکہ ایک غیر یقینی واقعے یعنی ہار جیت پر موقوف ہے۔ اسی طرح مختلف غیر یقینی واقعات پر جو شرطیں پائی جاتی ہیں، وہ بھی اسی قسم میں داخل ہیں۔ مثلاً: زید عمر سے کہتا ہے کہ فلاں مقابلے میں اگر الف جیت گیا تو میں تمہیں ایک ہزار روپے دوں گا، اور اگر ب جیت گیا تو تم مجھے ایک ہزار روپے ادا کرنا۔ یہ بھی اسی قسم کا قمار ہے کہ ہر فریق کی طرف سے ادائیگی ایک غیر یقینی شرط پر موقوف ہے۔

۳۔ لیکن اس قسم کے قمار ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ادائیگی دونوں طرف سے طے کی گئی ہو، اگر ادائیگی محض یکطرف ہوئی تو یہ قمار نہیں۔ مثلاً زید عمر سے یہ کہتا ہے کہ اگر الف جیت گیا تو میں تمہیں ایک ہزار روپے دوں گا، لیکن الف کے ہارنے کی صورت میں عمر کے ذمے کوئی ادائیگی لازم نہیں کی جاتی تو یہ یکطرفہ شرط ہے، جو قمار میں داخل نہیں۔

۴۔ قدرتی دوسری قسم وہ ہے جس میں ایک فریق کی طرف سے ادائیگی یقین اور یقینی ہوتی ہے، اور دوسری طرف سے یہ یقینی۔ اور جو فریق یقینی طور پر ادائیگی کرتا ہے، وہ درحقیقت اپنے مال کو اس طرح داؤ پر لگاتا ہے کہ یا تو داؤا ہرگا، یا اس کسی معاوضے کے بغیر چلا جائے گا، یا کم و یا اپنے سے زیادہ مال یا معاوضہ سمجھ لائے گا۔

۵۔ قمار کی اس دوسری قسم میں وہ لافریزیں اور رطل وغیرہ داخل ہیں جن میں حصہ لینے والوں کو کچھ رقم ابتداء میں ادا کرنی پڑتی ہے، خواہ فیس کی شکل میں، یا ٹکٹوں کی خریہ یا بری کی شکل میں، یا کسی اور طرح، پھر مخصوص رقموں کی قرعہ اندازی کر کے وہ ٹکٹیں اس لوگوں کے درمیان تقسیم کی جاتی ہیں، جن کا نام قرعہ میں لکھ آئے، چنانچہ اگر قرعہ میں ہم نہ آئے تو بعد میں لگائی ہوئی رقم کسی معاوضے کے بغیر چلی جاتی ہے، اور اگر قرعے میں نام نکل آئے تو وہ اپنے سے بہت زیادہ رقم بلا معاوضہ سمجھنا پڑتی ہے۔

۶۔ قمار کی ان دونوں قسموں کو قانون میں رکھتے ہوئے اگر ہم قمار کی نئی قلمی قانونی تعریف کرنا چاہیں تو وہ کچھ اس طرح ہوگی:

”قمار ایک سے زائد فریقوں کے درمیان ایک ایسا معاہدہ ہے جس میں ہر فریق نے کسی غیر یقینی واقعے کی بنیاد پر اپنا کوئی من (یا تو فوری یا تاخیر کر کے یا ابھی کا وعدہ کر کے) اس طرح دائر پر لگایا ہو کہ یا تو وہ اس بلا معاوضہ دوسرے فریق کے پاس چھا جائے گا یا دوسرے فریق کا مال پہلے فریق کے پاس بلا معاوضہ آجائے گا۔“

۷۔ چنانچہ بات واضح رہی چاہئے کہ قرعہ اندازی اور قمار ایک چیز نہیں ہیں، لیکن بعض صورتوں میں قرعہ اندازی کو قمار کے ساتھ عدد میں استعمال کر لیا جاتا ہے، لہذا صرف وہ قرعہ اندازی قمار کہی جائے گی جس پر قمار کا مذکور بالا تعریف صادق آئے، لیکن جہاں قمار کی یہ حقیقت موجود نہ ہو، اور کسی جوڑ مقصد کے حصول کے لئے قرعہ اندازی کی جائے تو نہ قمار ہے، اور نہ اسے شرعاً ناجائز کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر حکومت نے بے گھر افراد کے درمیان زمین کے پلاٹ تقسیم کرنا چاہا ہے، پلاٹ محدود ہیں اور بے گھر افراد بہت زیادہ ہیں تو قرعہ اندازی کر کے تقسیم کرنا بلاشبہ جائز ہے، اور اسے ہرگز قمار نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ قمار کی مذکورہ بالا تعریف اور حقیقت اس پر صادق نہیں آتی۔

۸۔ دوسری بات یہ ہے کہ ”قمار“ کی حقیقت کا ایک لازمی عنصر یہ ہے کہ اس میں متعلقہ غیر یقینی واقعہ پیش نہ آنے کی صورت میں دائر چھٹی ہوئی رقم بلا معاوضہ دوسرے فریق کے پاس چلی جاتی ہے، اور اس کا کوئی معاوضہ نہیں ملتا۔ لہذا اگر کسی رقم کا پورا پورا معاوضہ برصورت میں ملتی ہے، تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ قرعہ اندازی کی گئی ہے، یا اسے خطرے میں ڈال دیا ہے، اور چونکہ اس تقسیم کو ”خطرہ“ قمار کا لازمی حصہ ہے، اس لئے جو سامان ایسے خطرے سے خالی ہو، اس کو قمار نہیں کہا جاسکتا۔

۹۔ لہذا بہت سے تجارتی معاملات یا مالی تجارت کے فروغ کے لئے کوپن یا خانہ بازیوں وغیرہ کے فیروں کی بنیاد پر قرعہ اندازی کے ذریعے جو انعامات تقسیم کرتے ہیں، ان کو ہر حالت میں قمار نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر خریداروں سے اس معوضات کی ادائیگی پوری قیمت

غصب کی گئی ہے، جو انعامی اسکیم کے بغیر بھی غلب کی جاتی تو اس قسم کا انعام تو نہیں ہے۔ مثلاً ایک چائے کے ڈبے کی عام بازار کی قیمت تیس روپے ہے۔ در انعامی اسکیم میں بھی وہ ڈبے کی قیمت اسی روپے کا بچا جا رہا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ اعلان کر دیا گیا ہے کہ جس ڈبے سے ایک شخص جس نمبر کا نوٹین برآمد ہوگا، اسے انعام دیا جائے گا تو یہ قرار نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ خریدار کے تیس روپے پائلٹ کا نوٹ، جسے کسی بھی وقت داؤ پر نہیں گئے، بلکہ خریدار کو تیس روپے کا پورا پورا معاوضہ دینے کے لیے کی صورت میں بقیہ طور سے مل گیا، اب اگر اس کا انعام نہ نکلے تو اس کا کوئی نقصان نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنی فریق لی ہوئی رقم کا معاوضہ وصول کر چکا ہے، "قرار" کے لئے جو نقد یہ ضروری ہے کہ ہارنے کی صورت میں اس کی لگائی ہوئی رقم یا معاوضہ دوسرے فریق کو ملے، اور یہ اس خریدار کو پورا معاوضہ مل چکا ہے اس لئے یہ باجری طرف سے محض ایک رقم کا انعام ہے، قدر میں داخل نہیں ہے، لہذا داخل و باجری شرعی مداخلت کے ایسے میں اس صورت کو جواز میں داخل کیا گیا ہے، وہ باجری و کام کی صحیح تشریح نہیں ہے۔

۲۰۔ اب یہ اگر انعامی اسکیم کے تحت فروخت کی جانے والی اشیاء کی قیمت بازار کی قیمت سے زیادہ قرار دی گئی ہو، مثلاً جس چائے کے ڈبے کی عام قیمت تیس روپے ہے، اگر اس کو انعامی اسکیم کے تحت چالیس روپے میں فروخت کیا جا رہا ہے، تو اس صورت میں خریدار کے دل روپے انعامی اسکیم کے تحت داؤ پر لگ رہے ہیں، کیونکہ چائے کا ڈبہ وہ اسے تیس روپے میں بھی مل سکتا ہے، یہ زیادہ دوسرے روپے، انعام کی نہ طرہ داؤ پر لگ رہا ہے، چنانچہ اگر اس کا انعام نہ نکلے تو یہ اس روپے کا معاوضہ اور بیچارے چلے جائیں گے، اس لئے اس صورت پر قرار کی تعریف حد درجہ آتی ہے۔ در اس قسم کی انعامی اسکیم قرار میں داخل ہونے کی بنا پر حرام ہے۔

۲۱۔ قرار کی تعریف و حقیقت واضح ہو جانے کے بعد اب میں مجموعہ تعزیرات پاکستان کی ان دفعات کی طرف آتا ہوں جو زیر نظر مقدمے میں زیر بحث ہیں۔

۲۲۔ دفعہ ۲۹۴۔۱۔ میں تمام لائبریاں و کتاب خانوں کا قمار قرار دیا گیا ہے، ہندو جولاڑی سرکار نے خود جادری کی ہے، جیسے صوبہ کی حکومت کی اجازت ملے، اس کو اس دفعہ کے احکام سے مستثنیٰ کر کے اس کی اجازت دی گئی ہے۔

۲۳۔ "لائبرری" کی کوئی تعریف مجموعہ تعزیرات پاکستان میں نہیں کی گئی، اس لئے اس کی تعریف مفہوم کرنے کے لئے، "کتاب" کی طرف رجوع کرنا ہوگا، لیکن انگریزی کی مختلف کشتیوں میں "لائبرری" کی تعریف مختلف مریضوں سے کی گئی ہے، مثلاً جیمز کک کشتی میں "لائبرری" کی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔

"An arrangement for distribution of prizes by lot
a matter of chance"

"یعنی قرعہ اندازی کے ذریعے انعامات کی تقسیم کا کوئی انتظام، یا کوئی بھی معاملہ جو
کسی اتفاق واقعے پر منحصر ہو۔"

۳۳۔ "لٹری" کی یہ تعریف لی جائے تو اس میں قمار بھی داخل ہو سکتا ہے، اور جائز قرعہ اندازی بھی، کیونکہ اس تعریف میں "انعامات کی تقسیم" کو بالکل عام رکھا گیا ہے، خواہ وہ لٹری کے تحت خریدنے کی بنیاد پر تقسیم کیے جا رہے ہوں، یا کسی خریداری کے بغیر۔ دونوں صورتوں میں اسے "لٹری" قرار دیا گیا ہے۔ شرعی نقطہ نظر سے اگر انعامات کی یہ تقسیم نگاہیں خریداری ہی کے درمیان ہوتی تو یہ قمار میں داخل ہوگی کیونکہ اس میں اس قدر قمار کی وہ حقیقت موجود ہے جس کی طرح اوپر کی گئی ہے، لیکن اگر کوئی شخص کسی قیمت کی خریداری اور معاوضے کے بغیر کچھ لوگوں میں رضا کارانہ طور پر کچھ حصہ (انعامات) تقسیم کر دیتا چاہتا ہو اور صرف اس لئے قرعہ اندازی کر رہا ہو تو کہ بہت سے لوگوں میں سے کچھ لوگ انعام کے لئے متعین کیے جائیں، اور قرعہ اندازی میں حصہ لینے والوں کو کوئی ادائیگی کرنی نہ پڑے تو یہ قرعہ اندازی مذکورہ بالا تعریف کی رو سے لٹری ہے، لیکن قمار نہیں ہے۔ ایسی قرعہ اندازی کو بہتر آگے اس فیصلے میں "رضا کارانہ قرعہ اندازی" کہیں گے۔ لٹری کی اسی تعریف کی بنا پر فاضل فیض ریل شریعت کورٹ کے فیصلے میں یہ کہا گیا ہے کہ انگریزیاں جائز بھی ہو سکتی ہیں، اور ناجائز بھی۔ لیکن لٹری کی یہ تعریف اگرچہ بعض دشمنیوں میں ردین ضرور ہے، مگر عام استعمال میں "رضا کارانہ قرعہ اندازی" کے لئے لٹری کا لفظ اکثر استعمال نہیں ہوتا، بلکہ زیادہ تر اسی قرعہ اندازی کے لئے استعمال ہوتا ہے، جس میں انعامات بیٹنے کے لئے شریک، کو کوئی قیمت وغیرہ خریدنا پڑتا ہے یا کسی اور طرح کوئی ادائیگی کرنی پڑتی ہے اور جو رقم والا بڑا لگنے کی وجہ سے قمار میں داخل ہے، چنانچہ ویسٹر (Webster) کی دشمنی میں یہ بات واضح کر دی گئی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

"A distribution of, or scheme for distributing prizes as determined by chance or lot, especially where such chances are allotted by sale of tickets, hence any chance disposition of any matter." (۱)

"یعنی" انعامات کی تقسیم یا اس کی اسکریم جس میں انعام کا تعین کسی چانس یا قرعہ اندازی کے ذریعے کیا گیا ہو، یا اس طور پر جبکہ چانس نگاہیں خریدنے کے ذریعے

الاث کہے گئے ہوں، چنانچہ "لائری" کسی بھی معاملے کے ایسے تصنیف کو بھی کہتے ہیں جو کسی چانس کے ذریعے کیا جائے۔"

اس ڈسٹری نے یہ واضح کر دیا کہ اگرچہ "لائری" کا لفظ ڈسٹری کی رو سے "رضا کارانہ قرعہ اندازی" پر بھی بولا جاتا ہے، لیکن اس کا خصوصی استعمال اسی معاملے کے لئے ہوتا ہے، جس میں انعام حاصل کرنے کا چانس کچھ ادائیگی کر کے خریدا گیا ہو، چونکہ "رضا کارانہ قرعہ اندازی" کے معنی میں "لائری" کا لفظ بہت کم استعمال ہوتا ہے، اس لئے بعض مختصر ڈسٹریوں نے "لائری" کی تعریف کرتے ہوئے "رضا کارانہ قرعہ اندازی" کے معنی کی تجاویز نہیں دیں، مثلاً آکسفورڈ کی مختصر ڈسٹری میں "لائری" کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"Arrangement for distributing prizes by chance among purchasers of numbered tickets."⁽¹⁾

یعنی "نمبر گئے ہوئے ٹکٹوں کے خریداروں کے درمیان چانس کی بنیاد پر انعامات کی تقسیم کا انتظام۔"

۲۵۔ چنانچہ جب قانون میں "لائری" کا لفظ استعمال کیا گیا تو "لائری" کے یہی محدود معنی لیے گئے، جس میں "رضا کارانہ قرعہ اندازی" شامل نہیں، چنانچہ انگریزی کی عام ڈسٹریوں سے ہٹ کر اگر قانون کی ڈسٹری کی طرف رجوع کیا جائے تو اس میں عموماً "لائری" کی ایسی تعریف دی گئی ہے جو "رضا کارانہ قرعہ" کو شامل نہیں ہوتی، بلکہ کی قانونی ڈسٹری میں "لائری" کی بڑی خوبصورت اور مختصر تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"A chance for a prize for a price"

"کسی قیمت کے بدلے انعام حاصل کرنے کا موقع (چانس) حاصل کرنا"

اس تعریف کا تجزیہ کرتے ہوئے اسی ڈسٹری میں آگے لپکا گیا ہے کہ

"Essential elements of a lottery are consideration, prize and chance and any scheme or device by which a person for a consideration is permitted to receive a prize or nothing as may be determined predominantly by chance."⁽²⁾

(1) Pocket Oxford Dictionary (6th ed. 1978) p. 516.

(2) Black's Law Dictionary 5th ed. p. 853

”یعنی ”الازی“ کے لازمی عناصر تین ہیں، ایک مالی معاوضہ (جو داؤ پر لگایا جاتا ہے) دوسرے اندام اور تیسرے چانس۔ اور لازمی ہر اس آئیمہ اور طریقے کو کہتے ہیں جس کے ذریعے کسی شخص کو چھ مالی معاوضے کے بدلے اس بات کا موقع دیا جاتا ہے کہ یا تو وہ اندام حاصل کر لے، یا کچھ حاصل نہ کرے، اور اس کا فیصلہ کلی طور پر چانس کے ذریعے کیا جاتا ہے۔“

۲۶۔ اسی دشگری میں ”الازی“ کی اور بھی بہت سی تعریضیں نقل کی گئی ہیں، جو مختلف معربوں ٹھوس کے تائید یا ان کی مخالفتوں نے اپنے فیصلوں میں کی ہیں، اس تمام تعریضات میں یہ حصہ اور طور پر شامل ہے کہ اس میں اندام کی توقع رکھنے والا کچھ قرضہ و رد داؤ پر لگاتا ہے اور ان تعریضات میں ”رضہ کارانہ“ اور ”اندازن“ کی گنجائش نہیں رہی گئی ہے، اور وہ سب قمار میں داخل ہیں، لہذا اگرچہ انگریزی زبان کے نقطہ نظر سے ”الازی“ کے مفہوم میں ”رضہ کارانہ“ اور ”اندازن“ شامل نہیں ہیں، جب ”الازی“ کا لفظ ایک قانونی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جائے، تو وہ صرف ایسی صورتوں و شامل ہوتا ہے جو ”جیک“ کی اکثریتی میں بیان کی گئی ہیں، اور جو واضح طور پر قدرتی تعریف میں داخل ہیں۔

۱۔ نامحور تعریضات پاکستان کی دفعہ ۲۹۳۔ اے میں ”الازی“ کا جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ حقیقت میں نامعنی میں استعمال ہوا ہے، جو جیک کی اکثریتی کے حوالے سے اوپر بیان کیے گئے، جس کی وجہ سے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی غریب حلقے کے لوگوں میں اپنی جیب سے یہ معاوضہ مطبات تقسیم کرنے کے لئے قرضہ اندازی کرے، یا کسی امتحان میں پاس ہونے والے طلبہ کے درمیان اعانات تقسیم کرنے کے لئے قرضہ اندازی کرے، جبکہ شکایت کوئی نہیں وغیرہ طلبہ نہ کی گئی ہو، نامحور تعریضات پاکستان کی دفعہ ۲۹۳۔ اے کے تحت اس کو جرم قرار نہیں دیا جاسکتا، اور اس عمل کو جرم قرار دینا قانون کا منہ ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ دفعہ ۲۹۳۔ اے میں ”الازی“ کے دو وسیع تر معنی مراد نہیں لیے گئے جو بعض انگریزی کی دشگریوں میں درج ہیں، اور جن میں ”رضہ کارانہ“ اور ”اندازن“ بھی شامل ہوتی ہے اس کے بجائے یہاں ”الازی“ کا دو قانونی مفہوم مراد کیا گیا ہے جس میں صرف ایسی آئیمہ داخل ہے، جس میں اندام کا موقع حاصل کر کے والے کو ٹکٹ وغیرہ خرید کر کچھ رقم داؤ پر لگانی پڑتی ہو، اور ایسی ہر آئیمہ جو مکہ قدر میں داخل ہے، اس لئے دفعہ ۲۹۳۔ اے میں صرف اسی الازی کا ذکر ہے جو شرعیاً بھی حرام ہے، اور فیاض وفاقی شرعی عدالت کا نقطہ نظر درست نہیں ہے کہ جس الازی کا ذکر دفعہ ۲۹۳۔ اے میں آیا ہے، وہ جائز اور ناجائز دونوں قسم کی ہو سکتی ہے۔

۴۸۔ اور جب دفعہ ۲۹۴۔ اے میں مذکور لائسنس بالکل حرام ہے، اور شرعاً اس کی کوئی صورت جائز نہیں ہے تو وہ جس طرح عام باشندوں کے لئے حرام ہے، اسی طرح حکومت کے لئے بھی حرام ہے، اور حکومت کو اسلامی احکام کی رو سے یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ خود اس قسم کی کوئی لائسنس جاری کرے، یا اس قسم کی کوئی لائسنس جاری کرنے کی اجازت دے۔ لہذا مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے کے یہ الفاظ ناک:

"not being a state lottery or a lottery authorized by the Provincial Government"

جن کے ذریعے حکومت کو یا صوبائی حکومت کے اجازت یافتگان کو لائسنس جاری کرنے کا قانونی حق دیا گیا ہے، قرآن و سنت کے حکام کے بالکل منافی ہیں۔

۴۹۔ اب قبل اس کے کہ میں دفعہ ۲۹۴۔ بی پر گفتگو کروں، یہاں آئیڈ اور نئے کی وضاحت مناسب ہوگی اور وہ یہ کہ اگرچہ دفعہ ۲۹۴۔ اے کے تحت بیان کردہ ہر لائسنس قدر میں داخل اور شرعاً حرام ہے، لیکن "قدر" لائسنس سے زیادہ وسیع مفہوم رکھتا ہے، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ قدر کی ہر شکل لائسنس میں داخل ہو، بلکہ قدر کی جو حقیقت اس فیصلے کے چرچہ گر ان نمبر ۱۰ سے چرچہ گر نمبر ۱۰ تک بیان کی گئی ہے، اس کے پیش نظر قدر لائسنس کے علاوہ بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً دو شخص اگر کسی خیل میں یہ شرط لگا لیں کہ دونوں میں سے جو شخص بھی پار گیا، وہ جیتنے والے کو ایک ہزار روپے داکرے گا تو یہ معاملہ اگرچہ لائسنس نہیں کھڑے گا، لیکن قدر میں داخل ہوگا، اور حرام ہوگا۔ لہذا اگر دفعہ ۲۹۴۔ اے میں قدر کی تمام صورتوں کو قانوناً ممنوع قرار دینے کی غرض سے اس دفعہ میں "لائسنس" کے بجائے "قدر" کا لفظ استعمال کیا جائے تو یہ زیادہ مناسب اور قرآن و سنت کے احکام کے زیادہ مطابق ہوگا۔ اب یہ ایک صورت میں "قدر" کی جان دینے کا تعریف بھی قانون میں ذکر کرتی ہوگی۔ اور یہ تعریف اس اصول پر مقرر کی جائیگی ہے جو اس فیصلے کے چرچہ گر نمبر ۱۰ تک بیان کیے گئے ہیں۔ نیز اس دفعہ میں لائسنس جاری کرنے کی شرائط ۱۰ سے زیادہ چھ، و قید مقرر کی گئی ہے، حالانکہ "قدر" کثیر و کم ہونے میں سے اسے سمجھا جائے جس کو قرآن کریم نے بہت ہی سختی اور شراب نوشی جیسے تہمتوں کے ساتھ ذکر کیا ہے، اور اس جرم کی بعض صورتیں بڑے سنگین بھی ہو سکتی ہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ قدر کی زیادہ سے زیادہ شرائط مثلاً نہ

۵۰۔ اب میں مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ بی کی طرف آتا ہوں، اس دفعہ کے الفاظ

"Whoever offers, or undertakes to offer in connection with any trade or business for sale of any commodity, any prize, reward or other similar consideration, by whatever name called, whether in money or kind, against any coupon, ticket number or figure, or by any other device as an inducement or encouragement to trade or business or to the buying of any commodity, or for the purpose of advertisement or popularizing any commodity; and whoever publishes any such offer, shall be punishable with imprisonment of either description for a term which may extend to six months, or with fine, or with both."

اس دفعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض تاجر اپنی اشیاء کی خریداری کی ترغیب دینے کے لئے خریداروں کو کوٹھنوں اور ٹکٹوں کی بنیاد پر جو انعامات تقسیم کرتے ہیں، اس دفعہ میں اس کو قانوناً ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

۳۱۔ فاضل فیڈرل ٹریڈ کورٹ نے اپنے فیصلے میں اس دفعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ قرار دیا ہے کہ اگر کوئی تاجر کسی چیز کی فروخت کے ساتھ کوئی اور چیز مفت بطور ترغیب دے دیتا ہے تو یہ شرعاً جائز ہے، لیکن فروخت شدہ مصنوعات میں سے کسی میں کوئی غیر تبصرہ کردہ کسی نمبر پر انعام کا اعلان کرنا چونکہ ایکہ اتفاق (Chances) کا کھیل ہے، اس لئے قمار میں داخل اور ناجائز ہے۔

۳۲۔ فاضل فیڈرل ٹریڈ کورٹ کے اس حکم نظر سے اتفاق ممکن نہیں، ہم قمار کی حقیقت واضح کرتے ہوئے بھیجے یہ بتا چکے ہیں کہ ہر وہ انعام جو کسی غیر قیمتی واقعے پر دیا جائے، قمار نہیں ہوتا، بلکہ قمار کے لئے یہ ضروری ہے کہ غیر قیمتی انعام حاصل کرنے کے لئے کوئی رقم اس طرح داؤ پر لگائی جائے کہ انعام ہار جانے کی صورت میں وہ رقم بھی کسی مفاد سے کے بلیئر چلی جائے۔ اور بھیجے پیرا گراف نمبر ۸ (نمبر ۱۹) میں ہم یہ بھی قرار دے چکے ہیں کہ اگر خریدار کو اپنی ادا کی ہوئی قیمت کا پورا معاوضہ ہر صورت مل جاتا ہو تو اس صورت میں تو وہ داؤ کی یا تحفہ نمبروں وغیرہ کی بنیاد پر دیا جانے والا انعام قمار میں داخل نہیں ہے۔ ہتہ اگر اس قسم کی انعامی اسکیم میں اشیاء خریداری کی قیمت معمولی سے زیادہ مقرر کی گئی ہو، مثلاً جس چیز کی بازاری قیمت تیس روپے ہے، انعامی اسکیم کے تحت اس کی قیمت پالیس مقرر کر دی گئی ہو تو اس صورت میں چونکہ خریدار یہ داؤ اس روپے بھلی غیر قیمتی انعام سے خاطر داؤ

پر مگر یہ ہے، اس لئے یہ انعامی اسٹیم قمار میں داخل اور حرام ہوگی۔

۳۲۔ لہذا قرآن و سنت کے احکام کے لحاظ سے صحیح شرعی پوزیشن وہ نہیں ہے جو حاصل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے کے بعد اگر ان فیبر ۲۲ میں بیان کی ہے، بلکہ صحیح شرعی پوزیشن یہ ہے کہ ناجز یا منعت کا رائجی معصومات یا اشیاء کی خریداری پر کسی انعامی اسٹیم کا اعلان کریں تو اس میں فیصلہ کن بات یہ ہے کہ، خریداروں سے جو قیمت وصول کر رہے ہیں، وہ عام بازار کی قیمت یا معقول حد تک اس کے قریب قریب ہے یا نہیں؟ اگر انعامی اسٹیم کے تحت مقرر کردہ قیمت اس چیز کی معمولی (Normal) قیمت سے واضح طور پر زائد ہے تو شرعاً ایسی اسٹیم ناجز ہوگی، لیکن اگر قیمت معمول سے زائد مقرر نہیں کی گئی تو ایسی انعامی اسٹیم شرعاً جائز ہے، خواہ انعام کی تقسیم کے لئے قرعہ اندازی کا طریقہ اختیار کیا جائے، یا کسی گتے کو یکن یا خالی ڈبے کے نمبروں کے اعتبار سے انعام تقسیم کیا جائے۔

۳۳۔ اس طرح دفعہ ۲۹۴۔ بی نے ایسی انعامی اسٹیموں کو بھی ناجز یا ناجائز قرار دے دیا ہے جو شرعاً ناجز ہیں اور قمار میں داخل نہیں اور "لائٹری" کے سیاق و سباق میں ایسی اسٹیموں پر پابندی عائد کرنے سے سمجھا سکی جائے گا کہ ان اسٹیموں کو بھی قمار یا ناجز لائٹری میں شامل قرار دیا گیا ہے اور اس طرح قمار کے شرعی مفہوم کے مشتبہ ہونے کا امکان موجود ہے۔ ہذا یہ دفعہ اس لحاظ سے اسلامی احکام کے مطابق نہیں ہے کہ اس میں ان انعامی اسٹیموں کو بھی ناجز قرار دیا گیا ہے جن میں خریداروں کو اشیاء معمول کی بازار کی قیمت پر فراہم کی گئی ہوں، اور انھیں ترغیب کی خاطر کوئی انعام اضافی طور پر دیا جاتا ہو۔

نتیجہ بحث

ذکورہ بالا بحث کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مجموعہ تحریرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے کے صرف مندرجہ ذیل الفاظ قرآن و سنت کے احکام سے تصادم ہیں، یعنی:

"not being a state lottery or a lottery authorized by the Provincial Government"

ان الفاظ کے سوا دفعہ کے دوسرے الفاظ میں قرآن و سنت کے منافی کوئی بات نہیں ہے، البتہ مناسب یہ ہے کہ اس دفعہ میں "Lottery" کے بجائے "قمار" (Qimar) کے الفاظ استعمال کر کے قمار کو بالکل منع قرار دیا جائے، خواہ قمار لائٹری کی شکل میں ہو، یا کسی اور شکل میں اور قمار کی

تعریف بھی قانون میں درج کی جائے، جو اس فیصلے کے حیران اف نمبر ۱۶ میں بیان کرنا تعریف کے خطوط پر ہونی چاہئے۔

(۲) مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۹۳۔ پی میں اگرچہ بعض ایسی انعامی ایکسوں پر بھی پابندی عائد کی گئی ہے، جو شرعاً جائز نہیں، اسلامی نظام کی رو سے اس وفد کی پابندی کو صرف ایسی انعامی ایکسوں کی حد تک محدود ہونا چاہئے جن میں خریداروں سے اشیاء کی قیمت معمول سے زیادہ وصول کر کے انعام کا اگلے دیے گئے ہو۔

(۳) پرائز بانڈ کے بارے میں فاضل فیڈرل شریٹ کورٹ نے جو تبصرہ کیا ہے، وہ چونکہ ایسے وقت میں کیا گیا ہے جبکہ پرائز بانڈ کے قانون کا جائزہ لینا اس کے دائرہ اختیار سے باہر تھا، اس لئے وہ ذیل نظر مقدمہ میں فیڈرل شریٹ کورٹ کے فیصلے کا قانونی موثر حصہ (Operative Part) نہیں ہے، بلکہ ایک ضمنی تبصرہ (Observation) ہے۔

(۴) چونکہ قمار ہی ایک گناہ کبیرہ ہے، اور اس کی بعض صورتیں نہایت گھٹین بھی ہو سکتی ہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ اس کی سزا کی انتہائی مقدار اس جرمی وقت، دفعہ ۲۹۳۔ اے کی رو سے چودہ قید ہے، مناسب نفاذ کیا جائے۔

فیڈرل شریٹ کورٹ کے فیصلے میں صرف ان ترسیلات کی حد تک یہ پیکل جزوی طور پر منظور کی جاتی ہے، اور باقی امور میں یہ پیکل مسترد کی جاتی ہے، یہ فیصلہ مورخہ ۳۰ جون ۱۹۹۲ء کو سنا کر ہو جائے گا، جس کے بعد دفعہ ۲۹۳۔ اے اور پی کے جن حصوں کو قرآن و سنت کے منافی قرار دیا گیا ہے، وہ سب اثر ہو جائیں گے۔



مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند مولانا محمد شفیع الرحمن صاحب کرامت مدظلہ العالی

صحیح مسلم شریف

المصنف ابوالمکارم مسلم بن الحجاج قشیری

ترجمہ مولانا محمد شفیع الرحمن صاحب کرامت مدظلہ العالی



دارالعلوم دیوبند

مولانا محمد شفیع الرحمن صاحب کرامت مدظلہ العالی

ترجمہ مولانا محمد شفیع الرحمن صاحب کرامت مدظلہ العالی

ترجمہ مولانا محمد شفیع الرحمن صاحب کرامت مدظلہ العالی

ترجمہ

مولانا محمد شفیع الرحمن صاحب کرامت مدظلہ العالی

ترجمہ مولانا محمد شفیع الرحمن صاحب کرامت مدظلہ العالی

دارالعلوم دیوبند

وَمَا لَكُمْ لِمُؤْمِنٍ إِذَا قَاتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ مُجَاهِدًا
 وَمَا لَكُمْ لِمُؤْمِنٍ إِذَا قَاتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ مُجَاهِدًا

ریاض الصالحین ترجم عربی، اُردو

(کامل سیت)

۳۲۲ ۱۸۹۱
 جامعہ اسلامیات دہلی، شمارہ سہ، یکم جولائی ۱۹۹۱ء، نمبر ۱۰۱
 ترجمہ: ۱۰۱ نمبر، ترجمہ خطیب نے بڑی محنت و توفیق کے ساتھ ترتیب دیا ہے
 ڈاکٹریس بیانات صبیحہ کے سلطان مہرلوں میں مقبول رہی تھی
 روزنامہ زندگی کی، مصلحت اور سستی کے لیے بے مشاں اور مجرب عمل

مصنف
 امام محمد بن ابی زکریا عینی بن شرف النووی جزہ فیہ اللہ ورحمۃ اللہ علیہ

ترجمہ

مولانا عابد الرحمن صدیقی

الامنیات الامور - کراچی
 پاکستان